



Bibliotheca Alexandrina



0095112

كتاب

الهدية السعيدية

في الحكمة الطبيعية

(قام بطبعه وتصحيحه)

حضرة الفاضل الشيخ عبدالرحمن البرقوقي

(طبع)

(بمطبعة مجلة والنار الإسلامية بشارع درب الجمايز بمصر)

(سنة ١٣٢٢ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على النعمة ، والصلاة على نبي الرحمة ، المؤيد بالعصمة ،
الامي المبعوث لتعليم الحكمة ، وعلى آله وصحبه خيار الامة ﴿ وبعد ﴾
فهذه جملة جميلة في الحكمة الطبيعية ، يزري زهوها بالانوار الربية ، نطقت
بها استرجالا ونقمتها استعجالا ، وخدمت بها حضرة من خصه الله من
عموم الائم ، بالفضل التّم ، فمهم بيمين الكرم ، صاحب السيف والقلم ،
مروج الحكم والحكم ، وهائب التّم والتّم ، كاشف الهموم ببيد الهمم ،
مرالباس حلوا الشيم ، مُجَلِّي الظلم والظلم ، سعيد الجد والعلم ، كاشف الضير
والعسر ، نائر الدر والدر ، محمد سعيد خان بهادر ، لازالت أيام دولته أبدية ،
والاقطار بقطار جوده ندية ، وحضرة نبيلة الرشيد السعيد بن السعيد العميد
المعيد المعيد المحيد ذي الجود القريب والعزم البعيد والرأي السديد والبطش
الشديد والمدة والعديد والكرم المديد والجِد القديم والجِد الجديد والخلق
المليح والخلق الخلو والاباء للمحمد يوسف علي خان بهادر لازالت سدته
السنية غمرا لجباه الصيد ومستلما لشواه الصناديد فان هب عليها قبول القبول

فهو غاية المأمول وهما أنا أشرع في المقصود متوكلاً على ولي الخير والجلود
اعلم أن الحكمة علم بأحوال الموجودات أعياناً كانت أو معقولات
على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطائفة البشرية ومن قيد الموجودات
في تعريف الحكمة بالاعيان لم يمد المنطق من الحكمة والحق انه منها
والتمييز بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى أعنى العلم الكلى الذي هو قسم من
الحكمة الالهية لان العلم الكلى باحث عن الامور العامة التي لا وجود
لها في الاعيان كالوجود والامكان إذ لا وجود لهما في الخارج والالزم
التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلاً وجود في الخارج لكان للوجوده
أيضاً وجود في الخارج ولوجود وجوده أيضاً وجود في الخارج وهكذا
وكذا الامكان مثلاً لو كان موجوداً في الخارج لكان امكان الامكان
أيضاً موجوداً في الخارج وامكان امكان الامكان أيضاً موجوداً في الخارج
وهكذا الى غير النهاية والالزم باطل فاللزوم مثله فالصواب ان لا تقيد
الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان وقال ان المنطق الباحث عن أحوال
المعقولات كالكلية والذاتية والمرضية والجنسية والفصلية والموضوعية
والمحولية وكونها قضية أو عكس قضية الي غير ذلك قسم من الحكمة ثم
الحكمة لما كانت عبارة عن العلم بأحوال الموجودات والموجودات منها
أمر وجودها بقدرتنا واختيارنا كافتالنا وأعمالنا ومنها أمور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا كالسما والارض كانت الحكمة على قسمين
﴿ الاول ﴾ علم بأحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا
كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسما والارض مثلاً
﴿ والثاني ﴾ علم بأحوال أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم

بحسن العدل وقبح الظلم مثلا والقسم الاول يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني
يسمى حكمة عملية وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس في
قوتها وذاك ان للنفس قوتين قوة بها تدرك الاشياء واحوالها وتسمى قوة
نظرية وقوة على الاعمال بها تتحلّى بالفصائل وتتخلّى عن الرذائل وتسمى
قوة عملية فالحكمة النظرية وهي العلم بامور ليس وجودها بقدرتنا واختبارنا
غايتهما ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية
بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتهما ادخال شئ في الوجود
بل العلم والمعرفة فقط والحكمة العملية وهي العلم بامور وجودها بقدرتنا
واختيارنا غايتهما ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلم التصوري
والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل في الوجود
فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحياة الدنيا سعيدة
فاضلة والحياة الآخرة صالحة كاملة وتتخلّى النفس بالصلاح وتتخلّى
عن الفساد وينتظم بذلك كل مالها من أمور المآل والمعاد ثم الحكمة
النظرية على أقسام ثلاث لانها باحثه عن أحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا
واختيارنا وتلك الامور على أقسام فنهأ أمور تفتقر في وجودها الخارجى
والذهنى الى المادة كالانسان والحيوان مثلافان الانسان لا يوجد ولا يتصور
الا في مادة خاصة ذات مزاج خاص إذ لا يوجد ولا يتصور انسان من خشب
أو حديد مثلا ومنها أمور تفتقر في وجودها الخارجى الى المادة ولا تفتقر
اليها في وجودها الذهنى كالكرة والمثلث والمربع فانها لا تتوقف على مادة
خاصة بل تتصور في أية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها
أمور لا تفتقر في الوجودين الى مادة أصلا كالاله الحق جل مجده

والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرهما من المعقولات العامة
 والمفاهيم الشاملة فان كانت الحكمة النظرية علما بأحوال أمور تقتصر في
 الوجودين الى المادة كالعلم بان الهواء يتكون ويفسد وان الفلك متحرك
 على الاستدارة فهي الحكمة الطبيعية وان كانت علما بأحوال أمور تقتصر الى
 المادة في الوجود الخارجى دون الذهنى كالعلم بان كل مثل فان زواياها الثلاث
 مساوية لقائمتين فهي الحكمة الرياضية وان كانت علما بأحوال أمور
 لا تقتصر الى المادة في الوجودين كالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر
 والعلم بان الوجود من المفاهيم العقلية فهي الحكمة الالهية والنطق قسم
 منها والحكمة العملية أيضا على أقسام لانها باحثة عن أحوال أمور وجودها
 بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور أيضا على أقسام فنها أمور تتعلق بمصالح
 شخص واحد ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلى بالفضائل
 ويتخلى عن الرذائل ومنها أمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المنزل
 كمثل ما يجب ما بين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها أمور تتعلق
 بمصالح جماعة مشتركة في المدينة والملك كمثل ما يجب ما بين الرئيس والمرؤس
 والملك والريعية فان كانت الحكمة لعملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب
 الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيئات لتجنب وان كانت
 علما بالقسم الثاني سميت بتدبير المنزل وان كانت علما بالقسم الثالث سميت
 بالسياسة المدنية وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولها وأعرضوا الاقليل
 عن محاولتها فان الملة الخفيفة البيضاء والشريرة المصطفوية التراء قد قضت
 الوطر منها على وجه هو أتم تفضيلا والوحي الالهى الرباني قد اغنى عن
 اعمال الفكر الانساني فيها بما هو أكثر تمعا وأكبر تفضيلا وكذا عن

الحكمة الرياضية بأقسامها الاربعة التي هي الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة أصولها وقواعدها وكون أكثر مسائلها يقينية وأكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لا يتناها غلبا على التخيل فلما لم يكن لأعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعية والالهيّة أعرضوا عنها الاقليل وآثروها بالتحصيل فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين على الله ونعم الوكيل (اعلم) إن في هذه رسالة مقدمة وثلاثة فنون

مقدمة

قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهي أنها علم بأحوال أمور تقتصر في الوجودين الى المادة وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث انه صالح للحركة والسكون ومن حيث اشتماله على قوة التغيير أو من حيث انه ذو مادة أو من حيث انه ذو طبيعة وانما قيدنا الجسم بالطبيعي لان الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين

﴿ الاول ﴾ هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم الطبيعي لاشتماله على الطبيعة وستعرفها ان شاء الله تعالى

﴿ والثاني ﴾ الكمية السارية في الجسم الطبيعي الممتدة في الجهات الثلاث أعنى الطول والعرض والعمق ويسمى بالجسم التعليمي لكونه موضوعاً للحكمة التعليمية أعنى الحكمة الرياضية والذي يدل على تغير المنين انك اذا أخذت شمعة بعينها وشكلتها بأشكال مختلفة بان جعلتها تارة كرة وتارة مكعباً وتارة اسطوانة مثلاً فالجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى أو أخذت ماء بعينه فجعلته تارة في كوز وتارة في قصعة وتارة

في اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كينته السارية في جهاته على حسب تبدل ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل فالجسم الطبيعي غير الجسم التعليمي ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا وقد تحقق في فن البرهان ان الموضوع وأجزائه التي يتألف هو منها وتحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم فتحقيق ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ أو هو مركب من المادة والصورة أو هو جوهر بسيط متصل في نفسه أو هو مركب من جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة الطبيعية وانما هو من مسائل الحكمة الالهية كما سنذكر ان شاء الله تعالى ولكن قد جرت المادة بذكر هذه المسائل في فواتح الحكمة الطبيعية لتوقف أكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يستقيم أكثر مسائل هذا العلم حتى الاستيقان ما لم تحقق حقيقة الجسم الطبيعي فلا جرم قدمنا تحقيق حقيقته على البحث عن عوارضه لذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة ووقين وعقدنا لبيانها فصولا

فصل في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب فيه

قد عرف الجسم الطبيعي بأنه هو الجوهر الطويل المرض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان يمرض فيه بعد كيف شئت وهو الطويل ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائمه وهو المرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائمه وهو العمق فالجوهر جنس وما بعده كالفصل والمراد بالامكان هو الامكان الذاتي بحسب نفس الجسمية وبالمرض التجويز المعلي المطابق الواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالجرادات فان فرض الابداد فيه

من قليل فرض المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازا بل إيفا
لتمام الحد ثم الجسم اما مركب من أجسام مختلفة الطبائع كالحيو ان أو متفقة
الطبائع كالجسم المركب من جزأين من الارض متماسين واما مفرد ليس
مركبا من الاجسام والجسم المفرد قابل للتجزئ والانقسام الى أجزاء
مقدارية البتة بنحو من انحاء القسمة التي تعرفها عن قريب فاما ان تكون
اجزائه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل أو تكون موجودة بالقوة
وعلى التقديرين فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية أو غير متناهية فهذه
أربعة مذاهب

(الاول) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه
بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من أجزاء موجودة لا تتجزأ غير
قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من انحاء القسمة كانت
اجساما فلا يكون المؤلف منها جسما مفردا وقد كان الكلام في الجسم
المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين

(الثاني) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة
وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة
والتحليل الى أجزاء لا تتجزأ ولا تقبل الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم
الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

(الثالث) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة
فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على أجزاء لا تنهاى
بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الاقدمين من اليونانيين
(الرابع) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة

فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل كما هو عند الحس لكنه قابل
للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف مثلاً وهكذا
الى غير النهاية فلا تنهى قسمته الى حد لا يمكن بعده وهذا مذهب الحكماء
المشائيين (١) والاشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق والمذهب الثلاثة
الاول باطله اما المذهب الاول فلان الجسم لو كان جزءاً من اجزاء لا يتجزأ
فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء او لا تتلاقى وعلى الثاني فلا تصور تألف الجسم
منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى تتداخل حتى يكون
مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل منها جسم فلا
يتألف منها جسم أو تتلاقى تلك الاجزاء لا بالاسراى اما ان تتماس تلك
الاجزاء أو يتداخل بعض جزء واحد ولا يتداخل بعض فيكون للجزء
الواحد جزآن متداخل وغير متداخل أو طرفان باحدهما يماس جزءاً
وبالآخر يماس جزءاً آخر أو يكون فارغاً لا يماس فيكون الجزء الذي فرض
لا يتجزأ قابلاً للقسمة ولو وهما فلا يكون جزءاً لا يتجزأ أصلاً هذا خلف
وبمباراة اخري لو فرضنا جزءاً بين جزءين فاما ان يكون الوسط حاجباً
للطرفين عن التماس أو لا فيلبي الاول يكون للوسط طرفان باحدهما يماس
أحد الجزئين وبالأخر يماس الآخر فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد
قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للجزئين الطرفين جهتان باحدهما

(١) المشاؤون طائفة من الفلاسفة سلكت طريق النظر والاستلال لمعرفة الباري جل

مجده وهم ارسطو ومن حذا حذوه كالشيخين أبي نصر وأبي علي والاشراقيين
قوم نهجوا منهج الرياضه والكشف لتشرق آتوار المعرفة على قلوبهم وهم أفلاطون
ومن نحا نحوه كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي

يماس كل من ذينك الجزئين الوسط وبالاخرى يكون نارغا من لقائه
 فيكونان منقسمين وعلى الثاني فاما ان يكون الوسط متداخلا في أحد
 الطرفين أوفى كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتألف منها جسم أولا يكون
 بين تلك الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب وبسبارة أخرى لو فرضنا
 جزأ على ملتحى جزئين فاما ان يكون على احدهما فقط فلا يكون ثلي
 ملتقاهما هذا خلف أو على كليهما كلا أو بعضاً فيلزم انقسام الجزء ولو وهما
 هذا خلف فقد تحقق ان قسمة الجسم لا تنتهى الى جزء لا يمكن انقسامه بوجه
 من وجوه القسمة وانه يستحيل ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم أصلاً فتبين
 بهذا بطلان المذهب الثاني أيضاً واما المذهب الثالث فبطلانه أيضاً تبين
 بهذا الدليل اذ لو كان الجسم مشتملاً على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل
 فالجزء الواحد من تلك الاجزاء اما ان لا يمكن انقسامه أصلاً فيكون
 جزأ لا يشجزأ وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان تكون الاجزاء
 التي يمكن انقسام ذلك الجزء اليها موجودة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء
 المفروض جزأ واحداً وقد كان الكلام فيه هذا خلف أولاً لا تكون اجزأؤه التي
 يمكن انقسام ذلك الجزء الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا تكون
 جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة
 تكون اجزاء للجسم أيضاً لانها اجزاء لجزئه وجزء الجزء جزء فيبطل
 القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب
 فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد
 في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه جزء مقداري بالفعل أصلاً وانه قابل
 للانقسام الى اجزاء قابلة للانقسام لالى نهاية وان اجزأه اجزاء بالقوة

تحليلية لا يقف تحليله اليها على حد لا يمكن بعده كيف ولو وقف تحليله وانتهت قسمته الى جزء لا يمكن انقسامه كان ذلك الجزء جزءاً لا يتجزأ وقد تبين استحالة ولستأ نفى ان كل جسم يمكن تحليله وقسمته لا الى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم أصلاً بل من الاجسام ما استحيل قسمته في الخارج عندهم كالقفل بل انما نفى ان كل جسم يمكن قسمته ولو وهما ولو فرضنا لا الى نهاية ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المنتهية بالقفل بل كل ما دخل بالقسمة بالقفل في الوجود متناه يمكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده أيضاً وهذا كراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن بعده لا بمعنى انها غير متناهية بالقفل وتتمصيل ذلك ان القسمة على انحاء فان القسمة اما ان تؤدي الى الاقتراق في الخارج أو لا وعلى الاول فاما ان يكون الاقتراق بآلة نافذة أولاً والاوّل هو القطع والثاني هو الكسر وعلى الثاني فاما ان يتّز بمض الاجزاء عن بعض في الوجود الذهني وتتمين الاجزاء بحسب الذهن أولاً والثاني هي القسمة الترضية كالحكم بان للجسم نصفاً ولنصفه نصفاً والاوّل هي القسمة الوهمية وهي علي ضربين الاول ما يكون منشأ الامتياز بين الاجزاء ووجوداني الخارج بان يكون الجسم في الخارج محلاً لمرضين مختلفين اما قارين ووجودين في الخارج كالبلعة (١) أو غير قارين أي اضافيين كما تبين أو محاذاتين أو موازاتين والثاني ما لا يكون كذلك فمن الاجسام ما يقبل القطع وتعود الآلة ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر ومنها ما لا يقبل القطع والكسر لصلابته وصفه وقبل القسمة الوهمية اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى

هَذَا الْجُزْءَ وَذَلِكَ الْجُزْءَ وَمِنْهَا مَا يَلِغُ مِنَ الصَّفَرِ حَتَّى يَكُلَ دُونَهُ الْحَسَّ
وَلَا يَكَادُ الْوَجْمُ يُمَيِّزُ بَيْنَ أَجْزَائِهِ فَيَحْكُمُ الْعَقْلُ بِأَنَّهُ لَهْ نَصْفَانِ وَلِنَصْفِهِ نَصْفَانِ وَهَكَذَا
لَا إِلَى نَهَايَةٍ فَهَذَا مَا زَوَّاهُ مِنْ لَاتِنَاهِي الْجِسْمِ فِي الْقِسْمَةِ
(تَلْبِيهِ) اعْلَمُ أَنَّ مَسْأَلَةَ بَطْلَانِ الْجُزْأِ الَّذِي لَا يَتَجَزَأُ يُمْكِنُ أَنْ يُعْبَرَّ عَنْهَا
بِعُنَوَانَاتٍ كَأَن يُقَالَ الْجِسْمُ غَيْرُ مُرَكَّبٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ الَّتِي لَا تَتَجَزَأُ وَأَنْ يُقَالَ
الْجِسْمُ مُتَّصِلٌ فِي نَفْسِهِ وَأَنْ يُقَالَ الْجِسْمُ يَقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ لَا إِلَى نَهَايَةٍ أَوْ أَنَّهُ
لَا يَتَنَاهَى فِي الْإِنْقِسَامِ فَإِنَّ عُنُوتَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِالْعُنَوَانَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لَمْ تَكُنْ
مِنْ مَسَائِلِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ لِأَنَّهَا عَلَى هَذَا التَّعْدِيرِ بَحْثٌ عَنْ تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ الْجِسْمِ
وَالْعِلْمُ لَا يَبْحِثُ عَنْ تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ مَوْضُوعِهِ بَلْ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ بَلْ
تَكُونُ مِنْ مَسَائِلِ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْكَافِلَةِ لِتَحْقِيقِ الْحَقَائِقِ وَأَمَّا إِذَا عُنُوتَ
بِالْعُنَوَانِ الثَّلَاثِ كَانَتْ مِنْ مَسَائِلِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ لِأَنَّ قَبُولَ الْإِنْقِسَامِ لَا إِلَى
نَهَايَةٍ مِنْ عَوَارِضِ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ مِنْ حَيْثُ اشْتِمَالُهُ عَلَى قُوَّةِ التَّنْفِيرِ وَابْحَثْ
عَمَّا يُمْرِضُ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ بَحْثٌ طَبِيعِي فَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الْمَتَّبَعُ وَلِلْقَوْمِ فِي هَذَا
الْمَقَامِ أَقْوَالٌ قَدِ افْتَرَعْنَا عَنْ إِطَالِهَا فِي حَوَاشِينَا عَلَى تَلْخِيصِ الشَّفَاءِ وَرِسَالَتِنَا
الْمَعْقُودَةِ فِي تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ الْأَجْسَامِ (تَذِيلٌ) وَلَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْجِسْمَ الطَّبِيعِيَّ
مُتَّصِلٌ لَيْسَ مُرَكَّبًا مِنْ أَجْزَاءٍ لَا تَتَجَزَأُ ثَبَتَ أَنَّ الْجِسْمَ التَّائِيحِيَّ هُوَ الْكَمِّيَّةُ
السَّارِيَّةُ فِيهِ أَيْضًا كَذَلِكَ وَأَنَّ السُّطْحَ الَّذِي هُوَ نَهَايَةُ امْتِدَادِهَا فِي جِهَةٍ وَانْخَطَطَ
الَّذِي هُوَ نَهَايَةُ امْتِدَادِ السُّطْحِ فِي جِهَةٍ أَيْضًا كَذَلِكَ وَأَنَّ الْحَرَكَةَ الْمُنْتَظِمَةَ
عَلَى الْمَسَافَةِ وَالزَّمَانِ الْمُنْتَظِمِ عَلَى الْحَرَكَةِ أَيْضًا كَذَلِكَ وَسَعُودُ إِلَى تَفْصِيلِ
ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

فصل

واذ قد بطل تألف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ ثبت انه متصل في ذاته وان الاتصال ليس عارضا له خارجا عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضا له في مرتبة متأخرة عن حد ذاته فهو في حد ذاته اما ان يكون من المبرذات المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا يكون جسماً ويكون في حد ذاته مركباً من الاجزاء التي لا تتجزأ وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل في حد نفسه والحكماء بعد اتفاقهم على هذا القدر اختلفوا في ماهيته فقال الاشراقية انه جوهر بسيط في الخارج هو بنفسه متصل وليس له في الخارج جزآن أصلاً وذهب بعضهم الى انه مركب في الخارج من جوهر وعرض هو المقدار وذهب المشائية الى انه مركب من جوهرين يسمى أحدهما باليولي والاخر بالصورة الجسمية ونحن نريد تقرير مذهبهم ويانه علي حسب مطلبهم في هذا المختصر واما تعقيق ماهو الحق فقد أخطاهم على كتب اخر فنقول ان الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر أي يقوم به ناعته له والجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته ليس متصلاً في نفسه ولا منفصلاً في حد ذاته ولا واحداً بالوحدة الاتصالية ولا كثيراً بالكثرة الاتصالية والجزء الذي هو الحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل في حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية ويسمى الجزء الاول باليولي والجزء الثاني بالصورة الجسمية ويان ذلك ان الجسم المفرد كالماء والهواء لا شك انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم انه يمكن انقسامه في الخارج الى اجزاء فاذا طرأ عليه الاتصال صار ذلك

المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث اتصالان آخران فاما ان يكون ذلك المتصلان الآخران حادّين من كتم العدم فيكون التفريق اعداما للجسم بالمرّة وإيجادا للجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة القطرية لانا نعلم بداهة انا اذا فرقتا ماء واحدا كان في انا واحد في ان اثنين حكمنا قطعاً بان ذلك الواحد صار مائين وجز مناباته لم يندم ذلك الماء الواحد بالمرّة ولم يحدث ذاك الجسمان من كتم العدم واما ان يكون ذلك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذلك المتصل الواحد بقوة الاتصال . وجوده فيه قبل تحقّق الاتصال فتلك القوة اما ان تكون موجودة فيها هو متصل بذاته وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد يندم بطريقتان الاتصال فكيف يكون قابلا للاتصال وحاملا لقوته لان القابل يجب وجوده مع القبول والام يكن قابلا له فلا يكون القابل للاتصال هو الاتصال الذاتي للجسم الطبيعي ولا الجسم التعليمي الساري فيه لانها متصلان بالذات يطلان بطريقتان الاتصال اذ هو اما عدم الاتصال عما هو من شأنه أو هو حدوث هويتين فهو اما عدم الاتصال أو ضده والشيء لا يكون قابلا لضده ولا لدمه أو تكون تلك القوة موجودة في أمر آخر في الجسم لا يكون ذلك الامر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية والام يكن قابلا للاتصال ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الاتصالية والا لم يكن موجوداً في الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الامر في حد نفسه عاريا عن الاتصال والاتصال والوحدة الاتصالية والكثرة الاتصالية قابلا للاتصال والاتصال فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه متصلا بانصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلا باتصال ذلك المتصل الواحد

الذي صار متصلين بالانفصال ولا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم
اذ قد تحقق ان الجسم متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا ان يكون
عارضاً للجسم لانه لو كان عارضاً للجسم لبطل بطلانه عند الانفصال ولا
ان يكون مبايناً له مفارقاً عنه والا لم يكن قابلاً لطريان الانفصال عليه
فتبين ان يكون جزءاً للجسم فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم
يكن الجسم متصلاً بذاته وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق
ان الجسم مركب من جزئين أحدهما ليس بذاته متصلاً ولا منفصلاً
والآخر متصل بذاته فذاك الجزآن اما ان يكونا متفارقين لعلاقة
لواحد منهما بالآخر فكيف تتألف منهما حقيقة حقيقة (١) واحدة أعني بها
حقيقة الجسم وكيف يكون ذلك الجزء قابلاً للاتصال والانفصال أو يكون
بينهما علاقة فتلك العلاقة اما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا أيضاً
باطل لان ذينك الجزئين لو كانا متحدين لم يمكن بقاء أحدهما بدون الآخر
مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما
علاقة الحلول فيكون أحد ذينك الجزئين حالاً والآخر عملاً فاما ان يكون
الحال ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلاً ولا منفصلاً والمحل هو الجزء
المتصل بذاته وهذا أيضاً باطل لانه لو كان كذلك لانعدم ذلك الجزء
بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد
ثبت ان ذلك الجزء باق عند انعدام المتصل بذاته بطريان الانفصال عليه
أو يكون الحال هو الجزء المتصل بذاته والمحل هو ذلك الجزء الذي ليس
بذاته متصلاً ولا منفصلاً فيكون ذلك الجزء تارة محلاً للمتصل الواحد

(١) أي واقعية غير موقوفة على اعتبار مشير وفرض قارض

وذلك عند الاتصال وتارة محلا لمتصلين وذلك عند طريان الاتصال ويكون ذلك الجزء قائما بذاته في الحالين فيكون جوهرًا قائما بذاته ويكون الجزء الآخر حالا فيه قائما به فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين يحمل أحدهما في الآخر وان الجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق ان شاء الله تعالى انه محتاج الى الجزء الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال أيضا جوهر لما تحقق عنده ان الحال في المحل المحتاج اليه جوهر وذلك هو المادي والجزء الذي هو المحل يسمى الهولي والمادة والجزء الذي هو الحال يسمى بالصورة الجسمية فهما جزآن خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولا نوع الجسم المطلق أجزاء أخر تسمى بالصورتين النوعيتين سيأتي تحقيقها وثابتها ان شاء الله تعالى

﴿تذنب﴾

واذ قد تحقق ان الجوهر المتصل بذاته أعني الصورة الجسمية حالة في الهولي في الاجسام التي يطرأ عليها الاتصال في الخارج وان تلك الاجسام مركبة من الهولي والصورة وجب ان تكون جميع الاجسام سواء كانت ممكنة الاتصال في الخارج أولا كالأفلاك عندهم مركبة من الهولي والصورة الجسمية لان الصورة الجسمية طبيعية نوعية والطبيعية النوعية اذا حلت في محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لها الى المحل فتكون تلك الطبيعية بسنخ (١) حقيقة وجوهر ماهيتها محتاجة الى المحل فلا يمكن وجودها بدون المحل بل تكون حالة فيها حيثما كانت فتكون الصورة الجسمية محتاجة الى الهولي حالة فيها حيثما كانت فتكون جميع الاجسام

(١) السنخ بالكسر الاصل

مركبة من الهوى والصورة وهو المطلوب وإنما قلنا ان الصورة الجسمية طبيعية نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير (١) ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر وجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف في الخارج الى الجسمية الموجود في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مهمة تحصل وتتقوم بالتفصيل وتحدد بوجودها ولا يكون لها وجود غير وجود التفصيل والنوع

فصل في ان الصورة الجسمية محتاجة في تشخيصها الى الهوى

بيان ذلك ان الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية متشكلة ولا يمكن كونها متناهية متشكلة الا من جهة الهوى فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة الا من جهة الهوى وهو المدعى اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان تكون غير متناهية المقدار لان الاجسام والابعاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهي والبدن اللامتناهي محال لبرهان التطبيق والبرهان السلمي اما برهان التطبيق فتقريره انه لو أمكن وجود بدنه غير متناه أمكن ان يفرض منه قدر متناه وأمكن ان يطبق بين ما هو قبل الافراز وبين ما يبقى بعده تطبيقا اجماليا بتطبيق المبدأ على المبدأ فيكون هناك جملتان متطابقتان من جانب المبدأ احدهما كل والاخرى جزء فاما ان لا يتناهما ولا ينقطعا أصلا فيلزم تساوى الجزء والكل وهو ضروري

(١) كالخرق والالتئام وعدمهما

الاستحالة أو تنقطع الجملة التي هي جزء فتناهي لاعالة والجملة التي هي كل لا تزيد على تلك الجملة الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فتكون الجملة الغير المتناهية متناهية أيضاً واما البرهان السلي فتقريبه انه لو وجد بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض أمكن ان يخرج فيه من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما سافا مثلك لا الى نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالقفل كان الاقتراح بينهما غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال واما المقدمة الثانية فلانه لما استحال لاتناهي الصورة الجسمية لم يمكن وجودها الامتناهية فلم يمكن وجودها الامتسكة ولا يمكن تناهيها وتشكلها الا قبل الهول لان التناهي والتشكل المخصوصين في الصورة الجسمية المتشخصة اما ان يحصل له من جهة قس ماهية الصورة الجسمية فيلزم ان تنحصر ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة المتشخصة المتناهية بذلك التناهي المخصوص المتشكلة بذلك الشكل الخاص لان ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء قس ماهية الجسمية فلن توجد ماهيتها بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصراً في ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل الخاصين وهذا صريح البطلان أو يحصل له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فنلزم تلك الاستحالة أو يحصل له من جهة عارض من عوارضها يمكن زواله عنها فيمكن زوال التناهي والشكل الخاصين ولا يمكن زوالهما الا باحصال وتفرق اتصال فلا بد له من قابل وقابله هو المادة فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعي والاخصر في بيانه ان يقال ان تعدد أفراد الجسم والصورة الجسمية واقتراق بعضها

عن بعض بالاشخصات والاشكال وهيئات التناهي لا يمكن بدون المادة
اذ لولا مادة قابلة للتمدد والافتراق وكان التشخص والمقدار والشكل من
قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها في شخص واحد ذي تشخص خاص
ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صريح البطلان فقد ثبت ان المادة
هي العلة القابلة لتمدد افراد الصورة الجسمية وتشخصاتها وأشكالها ومقاديرها
وهيئات تناهيها فقد تحقق احتياج الصورة الى الهولي في التشخص والتناهي
والتشكل

﴿ تلييه ﴾ اذ قد عرفت ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث
هو ذو مادة فملك دريت ان مسألة تناهي الاجسام وبطلان لاتناهيها
في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبيعي وانما ذكرناها في المقدمة وكان
من حقها ان تذكر في المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض العامة
للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هي من مسائل الحكمة الالهية ومبادئ
هذا العلم عليها وبعد ذكرها ههنا لابقى حاجة الى استئناف ذكرها في
الفن الاول ومن عدها من مسائل الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ
الزئيس لم يقصر في التلبس والتدليس والشيخ قد ذكرها في طليميات
الشفاء فهو براء من ذلك الاقتراء

﴿ فصل في ان الهولي لا يمكن ان توجد بدون الصورة الجسمية ﴾

بيان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمية فاما ان تكون ذات وضع أي
متميزة قابلة للاشارة الحسية أولا فلي الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان تنجزاً
وتنقسم أولا تكون كذلك وعلى الثاني تكون جوهر افراد لا يتجزأ فلا

تكون محلا للاتصال فلا تكون هيولى هذا خلف وعلى الاول اما ان يمكن
تجزؤها وانقسامها في جهة أو جهتين فقط فتكون خطأ جوهرها أو سطحا
جوهريا فلا تكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة في الجهات الثلاث
فلا تكون هيولى هذا خلف أو يمكن تجزؤها وانقسامها في الجهات فتكون
مقدارا أو محلا للمقدار فلا تكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لا يوجد
بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف وعلى الثاني أي على
تقدير ان لا تكون متعيزة ذات وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورة
الجسمية أو يتمتع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمية فلا تكون هيولى
اذ هيولى عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية فالجوهر الذي يتمتع ان
تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرًا مفارقًا عن عالم الاجسام ولا يكون
غادة لها وكلامنا فيما هو مادة الاجسام ومدعانا ان مادة الاجسام لا يمكن
ان تجرد عن الصورة الجسمية ولا نمنع وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة
الجسمية أصلا وان أمكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا لحقها فاما ان
تتحصل في جميع الاحياز وهو صريح البطلان

أو لا تحصل في شيء من الاحياز وهو أيضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم
بدون الحيز مستحيل بداهة أو تحصل في بعض الاحياز دون بعض وهو
أيضا باطل لان نسبته الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيع بالمرجح
وهو محال ولما بطل التالي بشقوة بطل المقدم فتبين استحالة وجودها
بدون الصورة الجسمية فان قلت اذا اقلب الماء هواء مثلا فلهواء المنقلب
اليه اما ان يحصل في جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل أو لا يحصل
في شيء من اجزاء حيز الهواء وهو أيضا باطل أو يحصل في بعضها دون بعض

فيلزم الترجيح بلا مرجح فها هو جوابكم فهو جوابنا فلما انقلب يتقلب
هواء اما ان يكون قبل الانقلاب في حيز الهواء بالقصر فاذا انقلب هواء
سكن في ذلك الحيز بالطبع فيكون حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب
مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن
حيز الهواء فيكون لاحالة في حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريبا من
بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب هواء يحصل في ذلك
الجزء القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحا لحصوله في ذلك الجزء
من اجزاء حيز الهواء ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه لان الهوى المجردة
قبل ان تلتحق بالصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها
السابق ممدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهوى محتاجة
في تحصيلها بالفعل وكونها متحيزة وكونها ذات وضع الى الصورة الجسمية

فصل في اثبات الصورة النوعية

اعلم ان لانواع الجسم صورا آخر بها تختلف الاجسام انواعا وتلك الصور
مباد للآثار الخاصة بانواعه ومقومات للانواع بالدخول فيها والجزئية منها
ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل التماسك ما هيئات الاجناس
وللمادة ايضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية ايها والدليل على ذلك ان
الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها وأشكالها وكمياتها كالخفة والثقل
والحرارة والبرودة واليوسة والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات
المخصوصة فلما ان تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها مستندة الى أمور
خارجة عنها وذلك صريح البطلان لاننا نعلم بداعة ان الماء مثلا رطب

بطبعه لا باهر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارج عنها أو تكون مستندة الى أمور في نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولائها وذلك باطل اما أولا فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة أصلا كما تقرر في الفلسفة الاولى واما ثانيا فلان هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدأ للآثار الخاصة بكل واحد واحد منها أو تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو أيضا باطل اذ قد عرفت ان الصورة الجسمية طبيعية واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام أو تكون مستندة الى مبادى اخرى في حقائق تلك الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فنحقق ان في كل نوع من أنواع الجسم صورة أخرى سوى الصورة الجسمية متنوعة للجسم وعصلة للهيولى نوعا فهي أيضا حالة في الهيولى والهيولى محتاجة اليها في التحصل النوعي فهي أيضا جوهر لان الحال الذي يحتاج اليه المحل يكون جوهرًا واذ هي حالة في الهيولى فهي مفتقرة في تشخصها الى الهيولى واذا الهيولى لا يمكن وجوها بدون ان تتحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقويمها فكما ان الهيولى والصورة الجسمية متلازمان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمان ولست أعني بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى فان الهيولى قد تقارفا الى بدل وتخلع صورة وتلبس أخرى بل انما أعني ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية



فصل في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان وانه لا توجد احدهما بدون

الاخرى والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان أحدهما علة موجبة
 للآخر أو يكون كلاهما معلولي علة ثالثة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا لاعلى
 الوجه الدائر فاما أن تكون الصورة علة موجبة للهوى أو تكون الهوى
 علة موجبة للصورة أو يكونا معلولي علة موجبة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا
 والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالشكل أو مع الشكل والشكل متأخر
 عن الهوى فالصورة الموجودة متأخرة عن الهوى فلا تكون علة موجبة
 للهوى لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلوم والثاني أيضا باطل لان
 الهوى علة قابلة فلا يمكن ان تكون فاعلة ولان تكون موجبة لان القابل
 بما هو قابل انما منه قوة المتبول لافليته وإيجابه فحين الثالث فهم معلولا
 سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات يفيض وجودهما ويقيم
 ذلك السبب الهوى بماهية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها عليها كمن
 يمسك سقما بينه بدعائم متعاقبة يزبل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها
 ويفيض وجود الصور الخاصة في الهوى فتشخص الصورة وتتناهى وتشكل
 من جهة الهوى فالهوى محتاجة الى الصورة في تحصيلها وبقائها والصورة
 محتاجة الى الهوى في تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور (تذنيب) قد تقرر
 ههنا أن الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة في جميع الاجسام
 من العناصر والافلاك وان الصور النوعية طبائع متخالفة تقوم واحدة منها
 نوعاً من الاجسام وان الهويات في العالم عشرة واحدة منها للعناصر
 الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة فالافلاك لا تشارك ولا تشارك
 العناصر في المادة (تبريم) اذ قد عرفت ان الهوى ليست بذاتها متصلة
 ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصورة المتقدمة فلا يثبت مدان

تقبل الهوى في الاجسام مقداراً أزيد واقص مما كان من دون ان
يضاف اليه جسم أو يفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف
الحقيقيين واما تحققهما فيما يدل عليه ان القارورة الضيقة الرأس اذا كبت
على الماء لا يدخلها الماء ثم اذا مضت مصاً شديداً ثم كبت عليه يدخلها الماء
صاعداً وما ذلك الا لان المص الشديد اخرج عنها بعض ما كان فيها من
الهواء فتخلخل الهواء الباقي فيها لضرورة استعالة الخلاء وكبر حجمه فشفغل مكان
ما خرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقي جسماً يمكن صموده
الى مكان الهواء الذي خرج من القارورة تكاثف بطبعه وعاد الى قوامه
الطبيعي فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء (تنبيه) اعلم ان مباحث
الهوى والصورة ليست من مسائل الطبيعى لانهما بحث عن تحقيق حقيقة
الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسأله بل هي من مسائل
الحكمة الالهية لان الحكمة الالهية باحثة عن أحوال أشياء لا تقتصر الى
المادة والهوى لا يحتاج الى هوى فالبحت عنها بحث عما لا يقتصر الى
المادة والصورة بمباهيتها شريكة لمسلة الهوى فحقيقتها ليست محتاجة
الى الهوى فالبحت عنها بحث عما لا يقتصر الى المادة فيكون البحث عن
المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية واذا قد فرغنا من تحقيق حقيقة
الجسم حان لنا ان نفيض في البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات
التي ذكرناها فيما سبق وان الجسم اما فلكى أو عنصري وأحواله المبحوثة
عنها اما مختصة بالجسم الملكى أو بالجسم العنصري واما عامة لهما كان
هذا العلم على ثلاثة فنون الفن الاول في البحث عن العوارض التي تم الاجسام
فلكية كانت أو عنصرية والفن الثانى في البحث عن العوارض الذاتية المختصة

بالجسم الفلكي والفن الثالث في البحث عن العوارض الذاتية المختصة
بالجسم العنصري وإنما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل
واسبق الى الفهم واقدم في الادعان والتصديق وكثيرا مايستأن به على
معرفة الخاص والتصديق به فلا يضر الباحث عن العام سبيل المبدئية بالقياس
الى الفن الباحث عن الخاص فهو اخلق بالتقديم واسبق في التعليم وقدم الثاني
على الثالث لان ما يبحث عنه في الفن الثاني اعنى الاجرام الفلكية اشرف مما
يبحث عنه في الفن الثالث اعنى الاجسام العنصرية لكون الافلاك عندهم
برينة عن الكون والفساد والتغير والحوار وكونها مؤثرة فيما تحتها من
الاجسام والاجساد والله سبحانه ولي المصمة والسداد والهادى الى
الرشاد في المبدء والمعاد



﴿ الفن الاول في البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام ﴾

(والاجسام وفيه مباحث)

﴿ البحث الاول في المكان وفيه فصلان ﴾

(الفصل الاول في تحقيق حقيقة المكان)

اعلم ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه
ولاشبهة في أن ما يشغله الجسم ويكون فيه وقبل الاشارة الحسية حيث
يقال ان الجسم ههنا وهناك وتقدر ويتجزى ويتفاوت زيادة ونقصانا
ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه أمر واقفي وليس اختراعي
محضاً ولا شيئاً بحتاً والالم يتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة وذلك
الامر لا يمكن ان يكون مما لا ينقسم أصلاً كالتقطة أو مما لا ينقسم إلا في

جهة كالخط لان الجسم ممتد في الجهات الثلاث والممتد في الجهات الثلاث
يستحيل ان يحصل في الاقبال الانقسام أصلاً أو في الاقبال الانقسام الا في جهة
ضرورة ان ما لا ينقسم في جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلاث
فلا بد من ان يكون المكان اما قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث أو قابلاً في جهتين
وعلى الثاني يكون المكان سطحاً محيطاً بالجسم ولا بد من ان يكون ذلك
السطح قائماً بجسم لا متنازع قيام السطح بذاته فاما ان يكون قائماً بذلك الجسم
المتكّن وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه أو الى سطحه
بل يكون سطحه معه وثابلاً له في الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه أو
يكون قائماً بجسم آخر فذلك الجسم اما ان يكون حاوياً للجسم المتكّن
أو محوياً به أو لا حاوياً ولا محوياً والاخير باطل لان سطح الجسم المحوى
وسطح الجسم الذي ليس حاوياً ولا محوياً لا يمكن ان يكون محيطاً بالجسم
المتكّن فكيف يكون مكاناً له فتبين الاول وهو ان يكون ذلك السطح
سطح الجسم الحاوي للجسم المتكّن فاما ان يكون ذلك السطح هو السطح
الظاهر من الجسم الحاوي أو السطح الباطن منه لا سبيل الى الاول لان
السطح الظاهر من الجسم الحاوي ليس مماساً للمتكّن وليس المتكّن ماثلاً
له فلا يكون هو المكان لان المتكّن يكون ماثلاً لمكانه البتة فتبين الثاني
فيكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المتكّن الحوي وهذا هو مذهب المشائين وعلى الاول وهو
ان يكون المكان قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث اما ان يكون المكان
عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتكّن وهو مذهب بعض من لا يذأ به
واما ان يكون أمراً هو ما يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب

المتكلمين واما ان يكون بعدا موجودا مجردا عن المادة اذ لو كان ماديا لزم
 من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو محال بالبداية ويكون ذلك
 البعد جوهرافائيا بذاته تتوارد التمكّنات عليه مع بقائه لشخصه وهو مذهب
 الاشراقيين ويسمونه بالبعد المفطور زعماء منهم بانه مفطور عليه بالبداية
 وهذه المذاهب الثلاثة باطلة اما ككون المكان عبارة عن الجسم المحيط
 بالجسم المتكّن فلان الضرورة قاضية بأن نحن الجسم المحيط وسطحه
 الظاهر لنوفي تمكّن الجسم وانما تمكّنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان
 حقيقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
 المتكّن الحوي واما ككون المكان عبارة عن البعد الموهوم فلان البعد الموهوم
 اما ان يكون شيئاً في نفس الامر او يكون لا شيئاً عضواً وعلى الثاني لا يكون
 مكاناً ولا متصفاً بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلى
 الاول فاما ان يكون موجوداً بنفسه في الخارج فلا يكون بعداً موهوماً بل
 بعد موجود هذا خلف أولاً يكون موجوداً في الخارج بنفسه ويكون
 منشأ انزاعه موجوداً بنفسه في الخارج فيكون المكان حقيقة ذلك المنشأ
 ويجرى الكلام فيه واما ككون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما
 أولاً فلان وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية
 بسنخ حقيقة محتاجة الى المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها وقد سبق
 أيضاً ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها بالحاجة الى
 المادة والاستثناء عنها واما ثانياً فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم
 من حصول الجسم فيه تداخل البعدين أعني البعد القائم بالجسم والبعد
 المجرد واللازم باطل بالبداية القطرية ويجوز ان يؤدي الى تجويز دخول

جملة الاجسام في أقل من حبة خردل والقول بان المستحيل تداخل
الابعاد المادية لا تداخل بمدى في بعد مجرد لا ينبغي ان يصنى اليه لان
منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فان البداهة حاكمة بان
مجموع امتدادين أعظم من أحدهما ولذا لا يمتنع تداخل النقط مطلقا ولا
تداخل الخطوط في جهتي العرض والعمق اذ لا امتداد لها في نيتك الجهتين
ولستحيل تداخل خطين في جهة الطول لا امتدادهما في تلك الجهة ولا تداخل
السطوح في جهة العمق اذ لا امتداد لها في تلك الجهة ولستحيل تداخل
سطحين في جهتي الطول والعرض لا امتدادهما في نيتك الجهتين وبالجملة
فامتناع التداخل انما هو الاجل المقدار والحجم ولا دخل في امتناعه للمادة
اذ ليس للمادة بنفسها حجم ومقدار فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا
مستحيل سواء كانت مادية أو مجردة ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلاثة
تبين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولا ضير في ان لا يكون
لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل
جسم حيز وستعرف الحيز ان شاء الله تعالى

الفصل الثاني في امتناع الخلاء

اختلف في انه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن أو لا يمكن فذهب القائلون
بان المكان هو البعد الموهوم وبعض القائلين يكونه هو البعد المجرد الى
مكانه وذهب أصحاب السطح وبعض أصحاب البعد المجرد الى امتناعه وهو
الحق لان حشو المكان الخالي عن المتمكن كما بين اطراف الاناء مثلا اذا
فرض انه ليس يشغله جسم اما ان يكون لاشيئا محضاً وهو باطل لانه

يشاوت صفرا وكبرا وزيادة و نقصانا ويكون قابلا للانقسام واللاشي المحض
لا يمكن انصافه بهذه الاوصاف أو يكون شيئا فاما ان يكون بعدا أولا
والثاني باطل لانه ممتد متقسم فهو بعد البتة وعلى الاول فاما ان يكون بعدا
مجردا فقد تبين بطلانه أو يكون بعدا ماديا فهو اذن جسم لا مكان خال
هذا خلف وأول ما أضل القائلين بالخلاء أنهم زعموا ان ما ليس بمبصر ليس
بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا من ذلك الى ان اعتقدوا
ان المكان الذي فيه الهواء مكان خال واذ قد نبهوا بالازفاق المنفوخة
وتحرك الاهوية بالمرأوح على ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد
الخلاء الى الاذعان بحسمية الهواء ومنهم من أصر على عقيدته وقال ان
الهواء خلاء يخالطه ملا وهذا كله جزاف لا ينبغي للماقل فضل الاشتغال به

المبحث الثاني في الحيز

وهو أعم من المكان فان كان للجسم مكان فحيزه مكانه وان لم يكن له
مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الاجسام الذي يبرهن على
وجوده في القرن الثاني ان شاء الله تعالى فانه ليس له مكان اذ ليس فوقه جسم
يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانا له كان حيزه وضعه الذي يتناوبه
عن سائر الاجسام وهو كونه فوقها اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء
كان بسيطا أو مركبا فله حيز طبيعي مقتضى طبعه الكون والسكون فيه اذا
لم يخرج عنه قاصر والموداليه على اقرب الطرق اذا كان خارجا عنه بقصر
وذلك لان الجسم اذا خلي وطبعه أي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن
خلوه عنه من الامور الخارجة والاحوال المارضة له من خارج فاما ان

لا يكون في حيز أصلا وهو صريح البطلان أو يكون في جميع الاحياز وهو
ايضا ظاهر الاستحالة أو يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون
حصوله في ذلك البعض اما باقتضاء أمر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض
خلوه عنه أو باقتضاء الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اما أولا فلان الحصول
في ذلك الحيز لو كان مقتضي الجسمية المشتركة لزم اشتراك جميع الاجسام
فيه واما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السواء فلا
معنى لاقتضاءها لذلك الحيز الخاص أو باقتضاه الهيولى وهو ايضا باطل اما
أولا فلانها تابعة في التحيز بذاتها للصورة فلا تقتضي التحيز بذاتها واما
ثانيا فلانها قابلة محضة فلا تكون مقتضية لشيء أو باقتضاء أمر داخل في
الجسم مختص به أعني صورته النوعية المسماة بالطبيعة فيكون ذلك الحيز
طبعيا للجسم فاذا خرج الجسم عنه كان خروجه عنه لاجل قاصر منافع
لطبيعت فاذا دخل وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على أقرب الطرق
وذلك هو المدعى ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيزان طبعيان
لانه اذا كان في أحدهما تخلى بطبعه فان طلب الثاني لم يكن الحيز الذي
هو فيه طبعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني طبعيا ثم الجسم البسيط بكميته يكون
له حيز طبيعي ممتاز عن سائر الاحياز واما اجزائه فان كانت وهمة متصلة
بكمياتها تكون احيازها اجزاء وهمة لحيز الكل وان كانت موجودة
في الخارج يكون اتصالاتها عن الكل بقاصر ويمتاز احيازها عن الاجزاء
الاخر للحيز الكلي لاجل القاصر واما الجسم المركب فلما كان عبارة عن
مجتمع البسائط وكان حجه هو ما اجتمع من اجسامها فلا يحتاج الى حيز
زائد على احياز البسائط فان كانت بسائطه متساوية في قوة الميل الى احيازها

لخيزها الطبيعي هو ما اتفق وجوده فيه وان كان بعضها غالبا على الباقي
في قوة الميل الى الخيز فكانه مكان الغالب فانه يقهر ماعداه من البسائط
ويجذبه الى خيزه هذا هو المشهود ولعل الحق ان خيز المركب هو ما يقتضيه
مزاجه بحسب ماله من درجات الثقل والخفة والله اعلم

﴿ المبحث الثالث في الشكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهي ﴾

اعلم ان الجسم بما هو جسم لا يستلزم التناهي لان من تصور جسم لا متناهي
لم تصور جسما لاجساما ولا نه يحتاج في اثبات تناهيه الى اقامة البرهان الا ان
انواع الجسم يطباها مقتضى مقادير خاصة ومراتب مخصوصة من التناهي
وهيئات لان الجسم الخاص اعني نوعا من الجسم المطلق اذا خلي وطبه فاما
ان يكون لا متناهي وقدتين استعالت اويكون متناهي فيكون له من جهة
التناهي هيئة هي الشكل ولا بد لتلك الهيئة من علة ولا تكون علة
خارجا لانها فرضنا الجسم محلا لطبيعته فتكون علة طبيعة الجسم فيكون
ذلك الشكل طبيعيا للجسم فكل جسم له شكل طبيعي يكون الجسم عليه
اذا لم يغيره قاسر واذا غيره قاسر ثم زل القاسر يعود الجسم الى شكله الطبيعي
ان لم يمنع مانع فان منع مانع مع زوال القاسر لا يعود اليه وذلك كالارض
فان شكلها الطبيعي هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبيعي لاجل اسباب
خارجة كالرياح والمطار والسيول فحدث فيها تلال ووهاد وانوار
وانجاد ولاجل تلك الاسباب القسرية اخرجها عما يقتضيهما طبيعيا من
الهيئة الكرية وكما ان طبيعيا اقتضى شكلا خاصا اقتضى ايضا كيفية
خاصة حافظة للشكل وهي اليوسة فلما زال شكلها الطبيعي لاجل القواسر

حفظت كفييتها الطبيعية أعني اليوسمة الشكل الذي حصل لها بالقسر فإن من شأن اليوسمة حفظ الشكل أى شكل كان طبيعيا كان أو قسريا وهذا عجيب فإن طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقبتها عن مقتضاها أعنى شكلها الطبيعي فصار الشكل القسرى الحاصل للارض مقتضى طبيعتها بالعرض ثم ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة لا يكون متشابها بل يكون فيه اختلاف فى الجوانب والاطراف فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من الاشكال هو الكرة والشكل الكروي ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استناده الى الطائعات المتعددة المختلفة لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على انه لا امتناع فى استناد الواحد بالمعوم وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع

﴿ المبحث الرابع فى الحركة والسكون وفيه فصول ﴾

﴿ فصل فى تعريف الحركة والسكون ﴾

اعلم ان الشيء الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب جل مجده فان وجوده وكالاته بالفعل من كل وجه على ما سيحى ان شاء الله تعالى فى الالهيات او يكون بالفعل من بعض الوجوه والقوة من بعض الوجوه كالا اجسام مثلا فانها موجودة بالفعل ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها فى الحال وتوجد فيها فى الاستقبال ولا يمكن ان يكون شيء موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده ايضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هذا خلف والشيء الموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن

ان يكون له صفة وكال لا يكون حاصله في الحال ويكون متوقفاً يمكن
خروجه من القوة الى الفعل والالم يكن ذلك الشيء بفعل من جميع الوجوه
والشيء الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه يمكن خروجه
الى الفعل فيما هو بالقوة فيه اذ لو لم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو
بالقوة فيه فخروجه الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدرج كاتصال
الجسم من مكان الى مكان فانه اذا كان في مكان ثم انتقل عنه فلا يصل
الى المكان الثاني الا بقطع المسافة التي بين المكانين تدريجاً واما ان يكون
على الدفعة من غير تدرج كإغراق الماء هو له مثلاً فانه مادام ماء لم يخرج
من المائبة الى ما كان بالقوة أغنى الهوائية واذا خرج من المائبة فهو هواء
فليس بين المائبة والهوائية حالة متوسطة حتى يتصور التدرج ههنا فالحركة
هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً واما الخروج منها اليه دفعة فلا
يسمى حركة فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بأنها الخروج من القوة
الى الفعل على التدرج أو يسيراً أو دفعة ولما رأى متأخروهم ان معنى
التدرج ان لا يكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون في آن ومعنى الآن
طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دورياً عدلوا
عن هذا التعريف الى تعريف آخر فقالوا ان الحركة كمال أول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة بيان ذلك ان الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فالحاصل له
بالفعل يسمى كمالاً فاهم يسون الفعل كمالاً والقوة نقصاناً للجسم الم يتحرك فهو
بالقوة في أمرين الأول الانتقال مما هو فيه والثاني الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك
ووصل الى المنتهى حصل له كمالان الأول الحركة والانتقال والثاني

الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كمال أول والوصول كمال ثان ثم انه لا بد من ان يكون هناك مطلوب تكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هي السلوك الى المطلوب وان لا يكون المطلوب حاصل بالفعل مادامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فاما تكون الحركة حاصلة بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصل بالفعل فهي كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لامن حيث هو بالفعل ولا من حيثية أخرى فاحترز بها عن سائر الكمالات الاول فان كل واحد منها وان كان كمالاً أولاً مما هو بالقوة لكن لامن حيث هو بالقوة والحق ان تصور الحركة مالا يحتاج الى هذا التعريف ويمكن له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً ومعنى التدرج ويسيراً يسيراً ولا دفعة من المعاني الأولية التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورهما على تصور حقيقة الزمان والآن وان كان الآن والزمان سبيين لهما في الوجود واما الرسم الذي ذكره فهو وان كان أخفى من تصور الحركة بالوجه الجلي المتعارف لكنهم انما عرفوها به تمرينا للافهام وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الاحكام هذا وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة فماليس من شأنه الحركة كالواجب جل مجده والمقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك

فصل في بيان الحركة التوسعية والحركة القطعية

اعلم أن الحركة تطلق على معنيين (الاول) كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد مضافه

الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده فلا ريب في أن الجسم اذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد الى المنتهى يحصل له حالة بسيطة هي كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن من حين فارق المبدأ الى أن يصل الى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذ لو كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هذا خلف وأيضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك الآن اذ لو كان فيه بعده كان ساكنا في ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هذا خلف وهذا المعنى موجود في الخارج ألبة فانا نفهم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم اذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى بل انما تحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرك المبدأ الى آن وصوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها نسبتها الى حدود المسافة أعني كونه في ذلك الحد وذلك الحد وهذا الحد فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة الى حدود المسافة سيالة وهذه الحالة هي المسماة بالحركة التوسعية (والثاني) الامر المتد المتصل المتبدأ من مبدأ المسافة المستمر الى نهايتها المنطبق على المسافة المنتقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنتقسم بانقسامه الغير القابل بدم قراره والمعنى الاول يفعل هذا المعنى الثاني باستمراره وسيلانه كما تفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشملة الجواله دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية وهي موجودة في الازدهان قطعا وأما في الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك مالم يصل الى المنتهى لا يوجد الحركة تمامها

وإذا وصل إليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم أنها موجودة في الخارج في تمام زمانها لا في آن قبله ولا في ما بعده ولا في آن يفرض فيه ولا في جزء يفرض فيه نعم لو فرض في ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة فانه منطبق عليه متصل بالصلة منقسمة باقسامه وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل لأنها لو كانت مركبة من أجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من أجزاء موجودة بالفعل لتكون الحركة منطبقه على المسافة ومنقسمة باقسامها فأى جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافة فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه جزء بالفعل في المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل فاللزوم مثله

فصل

الحركة تنطبق بأمور ستة (الاول) موضوعها القابل لها وهو المتحرك (والثاني) علتها الفاعلة لها أعني المحرك (والثالث) ما فيه الحركة كالمسافة (والرابع) مامنه الحركة أعني المبدأ (والخامس) مآليها الحركة أعني المنتهى (والسادس) مقدار الحركة أعني الزمان فالحركة لا تتحقق بدون هذه الامور الستة لأنها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من علة فاعلة وترك شيء فلا بد لها من مبدأ متروك وطالب شيء فلا بد لها من متتهى مطلوب وسالك فلا بد لها من طريق يسلك وهو ما فيه الحركة وتدرج فلا بد لها من زمان ثم انه لا يجوز أن يكون المتحرك هو المحرك اما أولا فلما اترد عندهم أن القابل لشيء لا يكون فاعلا وأما ثانيا فلان

الجسم لو كان فاعلا للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً والثاني صريح البطلان فاذن علة الحركة أمر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة أعني الصورة النوعية فاتها تحرك الجسم الى حيزه الطبيعي اذا كان الجسم خارجاً عنه هذا وأما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتاً كما في الحركة المستديرة التامة وقد يتمددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد والحرارة مضاد بالذات للمنتهى وهو البياض والبرودة كما أنهما متضادان من حيث كونهما مبدأً ومنتهى فان مفهومى المبدأ والمنتهى متقابلان ألبتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والمملكة لكونهما وجوديين ولا تقابل التضاييف لجواز تمقل أحدهما بدون الآخر فليس بينهما الا تقابل التضاد فعروضاهما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهة أخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما في الحركة من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما أعني القرب من التلك والبعد عنه وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط أي من جهة عروض مفهومى المبدأ والمنتهى فهذاما أردنا أن نتكلم فيه من أحوال المتحرك والحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة بقي الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار الحركة فأما ما فيه الحركة نتكلم فيه في الفصل الثاني وأما مقدار الحركة أعني الزمان فسيأتى فيه الكلام في آخر مبحث الحركة

فصل فيما يقع فيه الحركة

اعلم أن الحركة تقع بالذات في أربع مقولات الاولى مقولة الاین

ووقع الحركة فيها ظاهر فان أكثر الاجسام ينتقل من أين الى أين على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة قلة الثانية مقولة الوضع أعنى الهيئة الحاصلة لشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى خارج والحركة فيها هي أن يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدريج وهذه الحركة قد تكون مع حركة أيئية للجسم كالتحوض من القهود الى القيام فان هناك حركتين احدهما أيئية والاخرى وضعية اذا تناهض من القهود الى القيام ينتقل من أين الى أين آخر كما أنه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة أيئية لأجزاء الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحورية فان تلك المحوى اذا تحرك على الاستدارة فانه لا يفارق أيئته ومكانه أعنى السطح الباطن من تلك الحاوى ويتبدل وضعه الى الامور الخارجية أى التى هي فوقه والتي هي تحته فيكون متحركا فى الوضع لافى الاين لكن أجزاؤه تتبدل أمكنها لانها تنتقل من موضع من السطح الباطن من تلك الحاوى الى موضع آخر منه وقد لا تكون مع حركة أيئية أصلا كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى تصور له أو لأجزائه حركة فى الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية لثالثة مقولة السكم والحركة فيها هي انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو أن يزيد مقدار الجسم من دون أن يضاف اليه غيره والتكاثف وهو أن ينقص مقدار الجسم من دون أن يفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقين وتحققهما فيما سبق وينبى على وجودهما أن الماء اذا انجمد تكاثف وصغر (١) حجمه ثم اذا ذاب

(١) الذي عرف بالاختبار أن الماء من بين السوائل اذا جمد بان تاج كبر حجمه

تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل أن الآنية اذا ملئت ماء
 وشد رأسها وأغلقت فشد الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان
 يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لاسمه الآنية فتصدع
 لامحالة وكالنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء لاصلية للجسم بسبب ما ينضم
 اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء
 الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وفي
 كون النمو والذبول حركتين في الحكم كلام لا يليق بهذا المختصر الرابعة
 مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استعالة وهي كما يصير الماء البارد
 حارا بالتدريج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسودا بتدريج وبالعكس وكما
 يصير الحصرم حلوا بدمه ما كان حامضا وأحر بعدما كان أخضر فوضوعات
 البرودة والحرارة واليباض والسواد والحلاوة والحوضة والخضرة تستحيل
 تدريجا في تلك الكميات مع بقاء ذواتها فهذه أربعة أنواع للحركة وأما
 المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات في بعضها لا تقع الحركة أصلا وفي
 بعضها تقع الحركة بالعرض بقية وقوع الحركة بالذات في المقولات الاربع
 التي تقع فيها الحركة بالذات



فصل

الحركة اما ذاتية أو عرضية فان ما يوصف بالحركة اما أن يكون الاستبدال
 والانتقال قائما به حقيقة فحركته ذاتية واما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما
 بنيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك النير فحركته عرضية فالاولى
 كهبوط الحجر وجري الثمرين والثانية كحركة جالس السفينة بمرورها

والحركة الذاتية على ثلاثة أقسام الأولى الحركة الطبيعية والثانية الحركة
القسرية والثالثة الحركة الارادية لان القوة المحركة للجسم ان كانت
مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن
مستفادة من خارج فلما أن تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة
فالحركة ارادية كشي الحيوان أولا تكون كذلك فالحركة طبيعية كهبوط
الحجر فالبدأ المحرك في الحركة الطبيعية هي طبيعة الجسم عند مقارنة
حالة غير طبيعية لرد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية مثلاً اذا كان جزء
من الارض خارجاً عن حيزه الطبيعى بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته
الى حيزه الطبيعى وكذا اذا كان الماء مسخناً بالقسر ثم زال القسر اعادته
طبيعته الى بروده الطبيعية فالطبيعة تستدعى الهرب عن الحالة المنافرة
والطلب للحالة الملائمة فاذا وصلت الطبيعة الجسم الى الحالة الملائمة أسكنته
فالطبيعة بنفس ذاتها ليست علة للحركة مطلقاً بل عند مقارنة حالة غير
طبيعية والحركة الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كهبوط الحجر وقد
تكون على جهات مختلفة متفتنة كمار الشجر والمبدأ المحرك في الحركة
القسرية قوة في الجسم المتحرك المقصور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد
والضعف فاذا رمى رام حجراً الى فوق مثلاً استفاد الحجر المرمى من
الراى قوة مصعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في
بدء الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملائم يتلطف قوام الهواء لاجل
التسخن المستفاد من الحك فيتسرع قووذ المرمى فيه وتشتد حركته ثم
تسترخي تلك القوة وتهترجدا وتستولى الطبيعة فيتحرك الجسم بالميل
الطبيعى الى تحت وليس المبدأ المحرك في الحركة القسرية هو القاسر والا

انقطعت حركة المرمى بهلاك الرامي ثم الحركة القسرية قد تكون أينية
 كحركة الحجر الى فوق وقد تكون كيفية كتنسخن الماء وقد تكون كمية
 كتنخاضه بالحرارة وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد
 تكون بالدفع كحركة السهم المرمى وقد تكون بالجذب كحركة الحديد
 عند مصادفة المغناطيس وقد تكون من دفع وجذب مما كحركة البكرة
 المدرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للناية الطبيعية كحركة الحجر
 المرمى الى فوق وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما
 بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسط الارض وقد تكون الى غاية
 طبيعية كحركة الحجر المرمى الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدئين
 مجموعهما تتحقق تلك الحركة أحدهما القوة المستفادة من القاسر واثنيها
 القوة الطبيعية وقد تجتمع الحركة القسرية مع الحركة العرضية كما سيأتي
 والمبدأ المحرك في الحركة الارادية هو النفس الشاعرة الحركة بالارادة
 وهي قد تكون على وتيرة واحدة كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم
 على وتيرة واحدة وقد تكون على طرائق متفتنة كحركات الحيوانات
 بالارادة وقد يتركب المبدأ المحرك من طبيعة وقاسر فتصدر الحركة من
 مجموعهما كحركة الحجر المرمى من فوق الى تحت فان شئت سمها قسرية
 بناء على أن المركب من الداخل والخارج خارج وان شئت سمها طبيعية
 لكون غايتها طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من
 فوق بارادته فان شئت سمها ارادية لان لمبدأها إرادة وان شئت سمها
 طبيعية لكونها يميل طبيعي الى غاية طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة
 وقسر كحركة من سقط بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع أيضا

والامر في تسميتها بعد وضوح حقيقة الحال حين هذا هو الكلام في
الحركة الذاتية وأقسامها وأما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول أن يكون
ما يوصف بالحركة بالمرض في مقولة صالحا لان يتصف بالذات بالحركة
في تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه ويتحرك ما يلزمه فيها بالذات
وتنسب اليه حركة ملازمة بالمرض في الحركة الالينية فالمحمول في
الصندوق المتحرك فالمحمول ليس متحركا بالذات في الالين لانه لا يفارق
أيناه لكنه صالح للحركة الالينية بالذات وتنسب اليه بالمرض حركة
الصندوق وفي الحركة الوضعية كالكرة المحبوبة المتصلة بكرة حاوية
متحركة على الاستدارة اذ كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة
احدهما بمجرد حركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحبوبة بالحركة
اليومية التي هي حركة الفلك الاطلس بالذات والثاني أن لا يكون ما يوصف
بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف بها الاتحاد مع ما يتصف
بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك
بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم أو لخلوله فيه كان يقال
تحرك السواد والسطح أو الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وتنسب
الحركة الى اعراضه بالمرض لكونها تابعة له في التحيز والانتقال ثم الحركة
العرضية المحضة ما لا يكون فيها للمتحرك بالمرض تفسير بالذات أصلا
كالمحمول في الصندوق المتحرك المحوي بسطحه الباطن التفسير المفارق له
أصلا وأما ما يشير بالذات ما للمتحرك بالمرض من أين أو وضع مما فيه
الحركة فان كان المتحرك بالمرض مما لا يقوم به الانتقال حقيقة فركته
وان كانت حركة بالمرض لكنها في كونها حركة بالمرض دون الاولى وهي

كحركة جالس السفينة وراكب القرس اذ يتبدل أكثر أجزاء مكانها لكن الانتقال ليس قائما بها حقيقة فالحال في الاتصاف بالحركة بالمرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من أجزاء مكانه أصلا وإن كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالحرور المشدود بالجليل فالجزء الذي يحويه سطح الجبل متحرك بالمرض ومالا يحويه سطح الجبل متحرك بالذات بالتسرع فكانت حركة الحرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبيعية أيضا والامر في كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين

﴿ فصل في الميل ﴾

الحركة التي هي خروج من مبدأ الى منتهى انما تصدور بحالة انبعاثية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى مدافعة لما يوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي السمة بالميل وهي ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها كما يحس من الحبر المسكن على اليد والرق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد ووجود الميل في الحركة الاينية والكسبة والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الاذعان بوجوده الى تطف القريحة والميل اما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلزمه على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والرضية والميل الذاتي طبعي وقسري وقسائي لان حدوثه في محله ان كان من قبل امر خارج قسري والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والافطبي والميل هو السمة القربية للحركة وذلك لان الحركة لا توجد الا على حد معين من مراتب السرعة

والبطء والحركات متفاوت سرعة وبطأ فلا بد لها من مبدأ يتفاوت شدة وضعفا والطبيعة والقاسر بل النفس لا تتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسيط مبدأ متفاوت شدة وضعفا بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات والحاصل انه لا توجد حركة من دون ان تتحد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا تتحد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة محركة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف ويكون الماوق الخارجى أعنى قوام الملاء على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق أو عسره وبضعف ممانعة الماوق الداخلى أو بشدتها وسهولة انخراق الملاء أو عسره وضعف ممانعة الماوق الداخلى أو شدتها انما تتحدد بمحد معين بتحدد القوة المحركة بمحد من مراتب الشدة والضعف وكون الماوق على حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلاً اذا فرضنا جسرين أحدهما بوزن من وثانيهما بوزن مثقال سقطا من عل معين وتحركا بالطبع الى تحت في ملاء متشابه القوام تكون حركة الحجر الاول أسرع وحركة الثاني أبطأ قطعا وانما ذلك لان الميل في الاول أشد وأقوى فهو أخرق للملاء الماوق فهو أسرع ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول اقتضت السرعة في ايصاله الى المنتهى وطبيعة الثاني لم تقتضها فإبطأت حركته وتراخى وصوله الى المنتهى وذلك لان الطبيعة فيهما واحدة وهي انما تقتضى بالذات حصولهما في الحيز الطبيعى وانما تقتضى الحركة بالعرض من جهة ان الحصول في الحيز الطبيعى لا يمكن بدون الحركة فهى تقتضى حصولهما في الحيز الطبيعى ووصولهما اليه فى أسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون إبطاء حركة الثاني و تراخى وصوله الى المنتهى من تلقاء طبيعته فانما يكون الإبطاء والتراخى من جهة ضعف

ميله وكذا اذا رمى راح ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني أطوع للرمي
وأسرع في الحركة القسرية ويكون الاول بخلافه وما ذلك الا لان المعاق
الداخلي وهو الميل الطبيعي الباطن في الثاني أضعف فهو لا قاسر أطوع والى
الصعود بالقسر أسرع وفي الاول أقوى فهو أعصى وأبطأ فاختل الميل
القسري الذي أفاده القاسر فهما بالضعف والقوة فهو في الثاني أشد
وفي الاول أضعف فبتجده فهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف
تحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما ان في حركتهما
الطبيعية الهابطة تتحدد حركتهما الطبيعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء
بتحدد ميلهما الطبيعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا في الحركة
الطبيعية والحركة القسرية ظاهر وانما يشبه الامر في الحركة الارادية اذ
من الجائز ان تحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حدامعينا من السرعة والبطء
دون ان يكون هناك ميل هساني وتعام الكلام في ذلك لا يليق بهذا المختصر

فصل

في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل أي ليس فيه مبدأ ميل طبيعي
لا يمكن ان يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة
أو الاستدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طبيعي معاق للميل القسري
وهو الذي يسمى بالمعاق الداخلي وذلك لان الجسم الذي يتحرك بالقسر
يختلف عليه تأثير القاسر القوي والقاسر الضعيف بداهة فيطويع ذلك
الجسم القاسر القوي ويمانع القاسر الضعيف وما ذلك الا لان فيه قوة
تقتضي حفظ الحيز أو الوضع وتمانع ما يزيله عن الحيز الطبيعي أو الوضع

الطبيعي اذا كان ذلك المزيل ضعيفاً وتميز عن معاوقه اذا كان قويا وتميل
الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمة عائق الى الحيز الطبيعي فتلك القوة
هي مبدأ الميل الطبايعي وقد يستدل عليه بأنه لو تحرك بقسر قاسر جسم
ليس فيه معاوق داخلي في مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق
داخلي بقسر ذلك القاسر في تلك المسافة فتكون حركته في زمان أطول
من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زمانتي حركتهما نسبة
كالنصفية أو الربمية أو غيرهما ألبتة ولنفرض في تلك المسافة بقسر ذلك
القاسر حركة جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف تكون نسبته الى
المعاوق الداخلي الذي في الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم العديم
المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فتكون نسبة زمان حركة الجسم
الثالث الذي فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثاني كنسبة
المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلي في الجسم الثاني أي كنسبة زمان
حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فتكون الحركة
مع المعاوق كهي لامعه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لازم من فرض
حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي فتكون حركة الجسم بالقسر بلا
معاوق داخلي محالة وهو المطلوب



﴿ فصل في أن كل جسم لا بد من أن يكون فيه مبدأ ميل ﴾

(مستقيم أو مستدير)

وذلك لان الجسم اما أن يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر
فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فان كان عن طباعه فقد ثبت أن فيه

مبدأ ميل مستقيم وان كان عن أمر آخر غير طباعه فيكون في طباعه
مبدأ ميل ماعوق لما ثبت آتاه وأيضاً فقد تحقق أن لكل جسم حيزاً
طبيعياً فإذا جاز أن يفارقه الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم يكن هناك
عائق يتحرك الجسم بالطبع الى حيزه الطبيعي فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم
واما أن لا يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر كالأفلاك على زعمهم
فيكون له ولاجزائه المفروضة فيه في كل آن ووضع اما بالنسبة الى ما تحته
قطا اذا كان ذلك الجسم فوق جميع الاجسام أو بالنسبة الى ما فوقه والى
ما تحته وليس شيء من الاوضاع المتصورة أولى اليه من غيره فيجوز
عليه الانتقال من وضع الى وضع من دون أن يفارق الحيز فيكون فيه مبدأ
ميل مستدير فهو اما عن طباعه فيكون فيه مبدأ ميل مستدير او عن قاسر
فيكون فيه مبدأ ميل ماعوق لما ثبت في الفصل المتقدم فقد تحقق ان في
كل جسم مبدأ ميل مستقيم أو مستدير وهو المدعى

﴿ فصل في أنه لا يجوز أن يجتمع في جسم واحد بسيط أو مركب مبدأان ﴾
(أو مبدأ واحد ليلين طباعين أحدهما مستقيم والآخر مستدير)

وذلك لأن الميل المستقيم يقتضي اتصال الجسم وأجزائه الى حيزه
الطبيعي على أقرب الطرق وأقصرها والمستدير يصرف عنه فمما متنافيان
فيجتمع اجتماعهما أمافي البسيط فلبساطته وأمافي المركب فلانه انما يقتضي
الحيز باعتبار قوي بساطته أو باعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة والثقل
فيكون فيه مبدء ميل مستقيم ويسكن بالطبع اذا وصل الى حيزه الطبيعي
فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير نعم تجوز عليه الحركة المستديرة بقسر

قاسر أو قس محرّكة بالقصد والارادة كجوان يستدير قصدا فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالناصر لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير وما يكون فيه مبدأ ميل مستدير كالأفلاك عندهم لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم



﴿فصل في أن كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وأن يسكن بينهما﴾
وذلك لأن الحركة إنما توجد بسبب ميل على ما عرفت فإذا تحرك متحرك حركة مستقيمة إلى منتهى يكون فيه ميل موصل إليه ويكون ذلك الميل موجودا فيه في آن وصوله إلى ذلك المنتهى فإذا تحرك حركة أخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل حادثا في آن ولا يكون ذلك هو آن الوصول لا متناع أن يجتمع في آن الوصول في الجسم ميل موصل له إلى ذلك المنتهى وميل مزيل له عنه بل يكون ذلك الآن الذي حدث فيه الميل المزيل بعد آن الوصول فاما أن لا يكون بين آن الوصول وبين ذلك الآن الذي حدث فيه الميل الثاني المزيل زمان بل يكون ذلك الآن تلوانت الوصول بلا فصل فليزم تتالي آئين وهو محال كما سيأتي أن شاء الله تعالى أو يكون بين ذينك الآئين زمان في الجسم يكون ساكنا في ذلك الزمان لأن الحركة الأولى قد انقطعت قبله والحركة الثانية لم تبدئ بعد لدم حدوث سببه أعني الميل المزيل في ذلك الزمان فثبت تخال السكون بين الحركتين المستقيمتين وهو المطلوب ومن خالف في ذلك يستدل بأنه لو وجب السكون بينهما فالخردة المرمية إلى فوق إذا لاقى في صعودها جبلا هابطا لزم أن توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها وقوف الجبل وللأزم صريح البطلان والجواب أن

الخردة لا تسكن بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل والسكون إنما يجب إذا كانت الحركة الثانية ذاتية لأن الحركة الذاتية إنما توجد بحدوث الميل ولا يجب إذا كانت عرضية لأن الحركة العرضية لا تستدعي حدوث الميل المتحرك والسكون إنما كان يلزم لأجل حدوث الميل الزيل في آن غير آن الوصول وهو هنا متف على أن وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد في العادة فقد تحقق أن الحركة المستقيمة لا تصل الى غير النهاية لانها إما أن تكون واحدة متصلة في مسافة غير متناهية وهو محال لوجوب تنهى الابداء أولا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة

فصل في انصاف الحركة بالسرعة والبطء

السرعة كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أقل من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أو مسافة أطول من تلك المسافة في مثل زمانه أو في زمان أقصر منه والبطء كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أو مسافة أقصر من تلك المسافة في مثل زمانه أو في زمان أطول منه والراد بالمسافة ما فيه الحركة من اية مقولة كان هما يمرضان الحركة بالقياس الى حركة أخرى فحركة واحدة تكون سرية بالقياس الى حركة وبطئة بالقياس الى حركة أخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطء فهما ليسا فصلين متوعين للحركة بل حركة واحدة شخصية يكون بعض أجزائها القرضية متصفا بالسرعة

وبعضها متصفا بالبطء ولا يختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلا
عن نوعيتها على أن السرعة والبطء يقبلان الشدة والضعف فلا يكونان
فصلين. مومين للحركة لأن الاجناس والفصول لا تقبل الشدة والضعف
عندهم ثم سبب بطء الحركة المماثلة الداخلية كما في الحركة القسرية أو
المؤنفة الخارجية أو الارادة لا تخلل السكنات في الحركة كما يظنه
قوم اذ لو كان كذلك لما أحس بالحركة اذ لو قيست حركة القرس
المادي في زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي بطيئة غاية بالقياس
اليها فلو كان بطؤها لاجل تخلل السكنات كانت نسبة سكناته الى حركاته
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات القرس ولا شك في أنه
يزيد عليها في قطع المسافة بألف ألف مرة فتكون سكناته أزيد من
حركاته بألف ألف مرة فيجب أن لا تكون حركاته محسوسة وهو صريح
البطلان ثم ان السرعة والبطء لا ينتهيان الى حد أي ليست حركة سريعة
لا يمكن حركة أسرع منها ولا حركة بطيئة لا يمكن حركة أبطأ منها لأن
كل حركة انما تقع في زمان والزمان يقبل الانقسام لا الى نهاية فكل
زمان تقع فيه حركة في مسافة يمكن أن تقع حركة في مثل تلك المسافة
في زمان أقل من ذلك الزمان أو أطول منه

المبحث الخامس في الزمان وفيه اثبات

البحث الاول في تحقيق ماهية الزمان

لارب في أن في نفس الامر أمرا يقع فيه التغيرات والحوادث
والحركات والتقبلات والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والعلم به

ضروري حاصل لليلة والصبيان فان كل أحد يعلم العمر والسنة والشهر
والليل والنهار والساعة وغيرها فمن قائل انه أمر موهوم لا وجود له في
الايان ومن زاعم أنه موجود لكن ليس له حقيقة حقيقة بل هو أمور
حادثه اختيرت لان ينسب اليها أمور آخر بالحصول فيها فيجعل الاولى
أوقاتا للآخرى والزمان هو مجموع أوقات والناس فيه مذاهب آخر
وذهب المشائية الى أنه كم متصل غير فار مقدار للحركة ويان ذلك انه
اذا ابتدأت مما حركات مختلفة في السرعة والبطء ثم انقطعت معا فين
ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه أبطولها مسافة قصيرة وأوسطها مسافة
طويلة وأسرعها مسافة أزيد منها ولا يمكن فيه أن تقطع البطيئة مسافة
السريعة أو الوسطى ولا أن تقطع الوسطى مسافة السريعة وتقطع
السريعة والوسطى مسافة البطيئة في شطر منه من دون استيعابه وهذا
المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو نفس الحركات ولا
السرعة والبطء ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو أمر واحد اتفقت فيه
الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة
القائمة بتحركات متباينة فهو أمر مغاير لهذه الامور كلها ثم انه قابل
للاتقسام اذ تقع أنصاف الحركات في نصفه وأثلاثها في ثلثه وأرباعها في
ربعه وتقطع أجزاء المسافات في أجزاء منه فهو اما كم أي مقدار أو
متكدم أي ذو مقدار فان كان كما كان مقدارا لانه لا بد من أن يكون
كما متصلا لانطباقه على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافات المتصلة
فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب وان كان متكما كان ذا
مقدار متصل لما عرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذي تقع فيه

الحركات هو ذلك المقدار وهو الذي كلامنا فيه اذ لا ندعي الا أن هناك مقدارا بالذات هو متسع للحركات متبايراتها ولموضوعها ومسافاتهما وسرعتها وبطئها وقد ثبت ذلك ثم ان هذا المقدار غير قار أى ليست أجزاؤه التي تقترض مجتمعة بل جزء منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت أجزاؤه لاجتمعت أجزاء الحركات الواقعة فيها ثم انه لا بد من أن يكون مقدارا للحركة اذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهرها قائما بنفسه اذ المقدار عرض لاعماله بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل فذلك المحل اما امر قار او امر غير قار والاول باطل لاستحالة قرار الشيء بدون مقداره وعلى الثاني يكون مقدارا للحركة اذ هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة اما عدم قراره من جهة الحركة فتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كما متصلا غير قار هو مقدار للحركة وهو المعنى بالزمان



المبحث الثاني في الآن

لما استبان ان الزمان كم متصل يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم هو نهاية الجزء من الزمان وبداية الجزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزء من الزمان لا فصلا بين جزئيه مثلا الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان اما جزءا من تلك الساعة أو من هذه الساعة لاحدا فاصلا بين الساعتين فهو اذن امر غير منقسم نسبه الى الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما أن النقطة المفروضة في

منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام اذ لو كان قابلا
للانقسام كان جزءا من الخط لافصلا بين نصفيه وكان التنصيف تثلثا
فكذلك الآن المفروض في منتصف النهار مثلا حد فاصل بين نصفيه
وليس قابلا للانقسام والا كان جزءا من النهار لافصلا بين نصفيه
وكان تنصيف النهار تثلثا له ثم الآن لما كان طرفا ونهاية لجزء من الزمان
وبداية لجزء آخر منه والزمان متصل واحد في الاعيان ليس له في الخارج
طرف ونهاية وحد وبداية وكان موجودا في الاعيان بوجود منشأ انزاعه
أعنى الزمان وموجودا في الذهن بنفسه بعد الانزاع كما ان النقطة المفروضة
الخاصة بين أجزاء الخط المفروضة فيه موجودة في الخارج بوجود منشأ
انزاعها أعنى الخط وموجودة في الذهن بنفسها بعد الانزاع ولما كان
الزمان متصلا واحدا ولم يكن مركبا من أجزاء غير متجزئة لكونه
منطبقا على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان
مركبا من أجزاء لا تتجزأ لكانت الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ
فكانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ وقد تحقق استحالة ذلك
فاستحال تتالي الآتات بل تتالي آتئين والا كان بازا هما جزآن لا يتجزآن
من الحركة وبازائهما جزآن لا يتجزآن من المسافة فيلزم ركبها مما
لا يتجزأ وهو محال فقبل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا
آن فقدم الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده ويكون
في الزمان لافي الآن ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان منقسم غير
قار فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يمكن أن يكون حاضرا والا
لم يكن غير قار بل اجتمعت أجزاءه في الوجود فلا يكون زمانا لانه عبارة

عن المقدار الغير القار يتخيل من تخيل آن حاضرم ثم آن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم آن آخر بعد زمان لطيف آخر وهكذا آن مستمر سيال كأنه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا ومن الشعلة الجواله شعلة سيالة ترسم دائرة فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما معدومان اذ الماضي قد انقضى والمستقبل لم يأت بعد فلا يكون الزمان موجودا قلنا إن أريد بكون الماضي والمستقبل معدومين أيهما معدومان في الآن الحاضر فسلم لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقا فهما وان لم يكونا موجودين في آن فهما موجودان في قسمهما في الواقع ولا يلزم من نفي الوجود في الآن نفي الوجود مطلقا وان أريد انهما معدومان مطلقا فهو ممنوع وهذا كما ان النصفين المتروضين من خط موجود ليسا موجودين في حد النقطة المتروضة الفاصلة بينهما لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكونا موجودين مطلقا

﴿ البحث الثالث في أن الزمان مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية ﴾

وذلك لانه لا ريب أن بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد في الوجود ولا يرتاب في تحقق هذا النحو من القبلية والبعدية فيما بين الحوادث وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث لانها قد تجتمع وجودا وينتفي عنها وصف القبلية والبعدية فيكون عروضهما لها بواسطة عروضهما بالذات لآخر تكون أجزاءه بأقسامها موصوفة بالقبلية والبعدية بواسطة والا انشاق الكلام في

اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية ولا تذهب سلسلة الوسائط لال
نهاية لامتناه التسلسل بل ينتهي الى أمر يكون قبل وبعد بالذات ولا
بد من أن يكون ذلك الامر غير قار بالذات لانه لو لم يكن غير قار
بالذات فلما أن لا يكون غير قار أصلا فلا يكون موصوفا بالقبلية والبعدية
أو يكون غير قار بالعرض فيكون هناك أمر غير قار بالذات ويكون
موصوفا بالقبلية والبعدية بالذات فلا يكون مافرض قبل وبعد بالذات
قبل وبعد بالذات هذا خلف فاستبان أن هناك أمرا غير قار بالذات
يكون قبل وبعد بالذات وماعدها إنما يوصف بالقبلية والبعدية بواسطته
وهو المعنى من الزمان فإليه القبلية والبعدية في أجزاء الزمان وحدوده
أعني الآتات بنفس ذواتها المفروضة المتوهمة وأما غيرها كالحركات
والوقائع والاجسام وغيرها فإما يكون بعضها قبل بعض لاجل أن ذلك
في زمان قبل وهذا في زمان بعد فطوفان نوح عليه السلام إنما كان قبل
بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان في زمان قبل وتلك في زمان
بعد وأما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه اذا تمهد
هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده
قبلية اتسككية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية
اتسككية فيكون المروض بالذات قبلية عدمه السابق على وجوده
ولبعدية عدمه اللاحق المتأخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق أن
المروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان
وهو صريح البطلان فتتحقق أن الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية
وهو المطلوب

﴿ فصل في الجهة ﴾

اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة في فعل المشير لكنها تطلق في اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل أن يتجه المتحرك الى ما لاحظ له من الوجود أصلاً وذات وضع أى قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة عن الوضع لما أمكنت الاشارة اليها فلا تكون جهة هذا خلف وغير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى أقرب الجزئين منها فاما أن يسكن فلا يكون أبعد الجزئين من الجهة أو يستمر على حركته فلا يكون أقرب الجزئين من الجهة فتحقق أن الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهي لان تكون منقسمة في الامتداد الآخذ من المشير الى المشار اليه والالم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان تجاوزت أقرب جزئها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن أبعد جزئها من الجهة وجهات الاشارة لا تنهاى وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة ويراد بها مامنه الحركة أو ما اليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم أو البعد فالخط هو امتداد من جهة الطول دون العرض والعق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد ونهاية واحدة كحيط السطح المخروطى الطولى وأما اذا لم يكن له انقطاع كحيطية الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل

والسطح اذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده في الجهتين المذكورتين أربع نهايات كما في السطح المربع أو أكثر وأما اذا لم يكن له انقطاع في الجهتين فلما أن لا يكون له انقطاع أصلا كسطح الكرة فلا يكون له نهاية أصلا أو يكون له انقطاع في جهة دون جهة كحيط الاسطوانة المستديرة كان له نهايتان وقد يكون له نهاية واحدة كحيط الجسم البيضي فانه ينتهي بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهي بخط واحد والجسم اذ هو ممتد في الجهات الثلاث ينتهي بالسطح البتة فقد ينتهي بسطح واحد كالجسم الكروي وقد ينتهي بأكثر لكن المشهور ان الخط له جتان والسطح له أربع جهات والجسم له ست جهات والسبب في شهرته أمران عامي وخاصي أما العامي فهو في السطح اعتبار ذوات أربعة أضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح النباتات والكتب والبسط وفي الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها أكثر وجودا بالقياس الى الاجسام التي ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود معينة بالطبع في الانسان وسائر الحيوانات أولا وفي سائر الاجسام ثانيا بقياسها على الانسان والحيوان وهي في الانسان الرأس والقدم والوجه والرقبة واليمين واليسار وفي الحيوانات الظهر والبطن والرأس والذنب واليمين واليسار وتسمى هذه الحدود الستة فوقاً وتحتاً وقداماً وخلفاً ويمينا وشمالاً وأما الخاصي فهو في السطح اعتبار أنه ذو بعدين متقاطعين على زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح أربعة وفي الجسم اعتبار أنه ذو أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وهي الطول والعرض والعمق ولكل

منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهى قد تكون موجودة متميزة بالفعل
كما في المكعب وقد تكون بالقوة والقرص كما في الكرة فائتان من هذه
الاطراف الستة طرفا الامتداد الطولى ويسميهما الانسان باعتبار طول
قامته حين هو قائم فوقا وتحتا فالقوى مايلي رأسه بالطبع حين هو
قائم والتحت مايلي قدمه بالطبع حين هو قائم واثنان منها الامتداد
العرضى ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين
هو مايلي أقوى جنبه غالبا والشمال مايقابله وانما قلنا غالبا لئلا يتوهم
تحول اليمين شمالا فيمن كان شماله أقوى يمينه اما بحسب أصل الخلقة
كلاعر أو العارض كن ضيف يمينه لداء واثنان منها طرفا الامتداد
العميق ويسميهما الانسان باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام
والقفا خلف وكذا في الحيوان الا أن القوق مايلي ظهره والتحت مايلي
بطنه والقدام مايلي رأسه والخلف مايلي ذنبه وقد تطلق الجهة على مايلي
النهاية وبهذا المعنى يتناول أربع جهات أعني ماسوى القوق والتحت فيقال
لمن توجه الى المشرق المشرق قدامه والمغرب خلقه والجنوب يمينه والشمال
شماله ثم اذا تحول الى المغرب يقال ان المغرب قدامه والمشرق خلقه والجنوب
شماله والشمال يمينه وأما القوق والتحت فلا يتبادلان فاذا انعكس انسان
لا يسمى رأسه فوقا وقدمه تحتا على مالا يخفى وهذا آخر ما أردنا ابراده
في الثمن الاول

الثن الثاني في التلكيات وفيه فصول

فصل في اثبات التلك المحدد للجهات واثبات أنه كرة

قد عرفت أن الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ

الاشارة والحركة وان الجهات ست ثنتان منها لا يتبدلان هما القوق
 والتحت فاعلم أن القوق والتحت قد يستعملان بالإضافة الى بعض الاجسام
 دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت السقف ثم اذا صعد السقف
 صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا الاستعمال يجوز أن يكون
 ما هو فوق بالقياس الى جسم تحته بالقياس الى جسم آخر وبالعكس وقد
 يستعملان بمعناهما الحقيقيين والقوق بهذا المعنى هو القوق الذى ليس
 فوقه فوق والتحت بهذا المعنى هو التحت الذى ليس تحته تحت وهما
 جهتان متمايزتان بالطبع لا يمكن أن يصدقا على شيء واحد بوجه والطبع
 يقتضي أن يلي القوق بهذا المعنى رأس الانسان وظهر الحيوان وغصن
 الشجر وان يلي التحت بهذا المعنى قدم الانسان وبطن الحيوان وأصل
 الشجر والقوق والتحت بالقياس الى بعض آخر منها يؤلان الى القرب
 مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت بالحقيقة فما هو أقرب الى القوق
 الحقيقي فوق وما هو أقرب الى التحت الحقيقي تحت واذا القرب متفاوت
 المراتب فما يوصف بالقوقية بالقياس الى جسم يمكن أن يتصف بالتحتية
 بالقياس الى جسم آخر لجواز أن يكون جسم أقرب الى القوق الحقيقي
 بالقياس الى جسم آخر ويكون أبعد منه بالقياس الى جسم ثالث والقوق
 والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان موجودتان متمايزتان
 بالطبع تكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها
 بالطبع وأخرهما بالعكس غير منقسمتين فى امتداد مأخذ الاشارة
 والحركة على ما عرفت فلا بد من أن تكونا متحدتين اذ لو لم تكونا
 متحدتين لم تكونا موجودتين ولا متمايزتين بالطبع فتحددهما اما فى

خلاء أو في ملاء والاول باطل اما أولا فلا تستحالة الخلاء واما ثانيا فلان
 الخلاء لو كان ممكنا فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه ان
 كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل لحد يكون جهة والحدود
 المفروضة فيه لا يتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تنك الجهتين وان كان
 متناهما فاما يتناهي عند ملاء فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء لم
 يكن تحدد الجهة في الخلاء وان كان تحدهما في الخلاء لا بطرف ذلك
 الملاء لم يمكن تحدهما لان الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة
 بالفعل ولا تتميز بعضها عن بعض حتي يمكن فيه تحدد الجهتين
 المذكورتين وعلى الثاني فاما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء
 بسيط غيره متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد بالفعل والحدود المفروضة
 فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع
 فيه واما أن يكون في ملاء بسيط متناه فاما أن يكون تحدد الجهتين في
 تحته وهو أيضا باطل لان الحدود المفروضة في تحته متشابهة لا يخالف
 بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه أو يكون
 بأطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم بسيط يحدد الجهتين معا فيجب أن
 يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكروي هو الذي يحدد جهتين
 مختلفتين بالطبع احدهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد
 عن محيطه فمحيطه ومركزه يكونان جهتين متخالفتين بالطبع هما فوق
 والحت فيكون محيطه فوقا ومركزه تحته وأما الجسم الغير الكروي فلا
 يمكن أن يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان حدد جهة القرب
 لا يمكن أن يحدد جهة البعد لانه اما أن يكون خارجا عن ذلك الجسم فلا

يتحدد بذلك الجسم اذ كل خارج يفرض انه أبعد عن الجسم يمكن أن يفرض أبعد منه فلا يكون بعد خارج عن الجسم أولى بأن يكون الجسم محدد له دون غيره واما أن يكون داخلا فيه فلا يكون حد من البعد الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فلان كل نقطة تقرر في الجسم الغير الكري وان كانت غاية البعد عن حد من حدود ذلك الجسم لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه فلا تكون جهة التحت لان جهة التحت هي غاية البعد عن جهة القوق فلا يكون الجسم الغير الكري محدد لجهة البعد بخلاف الجسم الكري فانه يحدد جهة القوق بمحيطه وجهة البعد بمركزه فان المركز غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ماهو أبعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن مركزه لانه وان أمكن بحسب فرض العقل أن يوجد المحيط اعظم مما هو عليه لكن لما كان ذلك الجسم الكري محيطا بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراءه ماهو أعظم منه فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه واما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب غير متناه وهو أيضا باطل اما أولا فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق ولا تحت كذلك فلا يكون تانك الجهتان حقيقيين متخالفين بالطبع واما ثانيا فلاستحالة وجود الغير المنتاهي واما أن يكون محدد ههنا في ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة اجسام محدودة للجهتين المذكورتين فاما أن تكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بمضا أو تكون متباعدة لا يحيط بعضها بالثاني باطل لان كلا من تلك الاجسام اما أن يحدد جهة واحدة فقط أعنى جهة القوق مثلا فيلزم أن تكون تلك الجهة

أعني جهة الفوق مثلا متعددة لا متعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلك فيما سبق أو يحدد كل منها الجهتين المذكورتين معا وهو أيضا باطل أما أولا فلانه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر وأما ثانيا فلان يحدد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كرياً كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كرياً محددا للجهتين فيكون كل منها عالماً على حياله وهو صريح البطلان أو يحدد بعضها جهة كجهة التوق والبعض الآخر جهة مقابلة لها كجهة التحت وهذا أيضا باطل لان جهة التوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فأى بعد فرض من جهة التحت في أى جانب يمتد ينتهى الى جهة التوق وبالعكس وذلك لا يمكن علي تقدير كون جهة التوق متعددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر مباين لتلك الجسم اذ يمكن أن يفرض من كل منهما بعد لا ينتهى الى الآخر ولا ينطبق علي الامتداد الواصل بينهما فتكون الجهتان متعدتين لا متعنتين وقد بان بطلانه مما مر فتعين الاول وهو أن يكون بعض تلك الاجسام محيطاً ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب أن يكون كرياً لما تبين أن الجسم النير الكرى لا يمكن أن يكون محدوداً للجهتين فيلغو سائر الاجسام المحاطة في تحديد الجهتين فتحقق وجود جسم كرى محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب والحاصل ان جهتي الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فلا بد من أن تكونا متعنتين فتعيهما لا يمكن أن يكون في خلاء لاستحالة ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء بسيط لامتناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء مركب لامتناه لعدم تعين الجهتين

الحقيقتين فيه بل يكون اما في ملاء بسيط متناه اطراف متعينة بالفعل
فيكون هو جسما كرييا محدد بمحيطه جهة التوق وبمركزه جهة التثاثير
الكرى لا يمكن أن يحدد الجهتين معا أو في ملاء مركب متناه فاما
باجسام متبانية ولا يمكن تحديد الجهتين بها أو باجسام يحيط بعضها بعضا
والحاطة لنو في تحديدهما فالحد هو المحيط ويجب أن يكون كرييا اذ غير
الكرى لا يحدد الجهتين فقد تحقق وجود جسم كرى محدد للجهات وهو
الذى نسميه بالملك الانلي واستبان أنه ليس خارج المحدد خلاء ولا ملاء



فصل في أن الملك بسيط

الجسم اما ركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير
مركب منها والملك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب
من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه ما يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالأعضاء المتشابهة نحو العظم
واللحم والملك بهذا المعنى أيضا بسيط وقد يطلق على ما يكون جزؤه
المقداري مساويا لكاه في الاسم والحد كسائط العناصر فان جزء النار نار
وجزء الهواء وهو الملك ليس بسيطا بهذا المعنى اذ جزء الملك ليس بملك
وكذا الاعضاء المتشابهة اذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر لا ساويا في
الحد والاسم وقد يطلق على ما تكون أجزاؤه المقدارية بحسب الحس
مساوية لكاه في الاسم والحد والملك ليس بسيطا بهذا المعنى أيضا بخلاف
العناصر والاعضاء المتشابهة فاما بسائط بهذا المعنى والدليل على بساطة
الملك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة أن الملك

لا يقبل الحركة الاينية وكل ما لا يقبل الحركة الاينية بسيط فالفلك بسيط
 أما الصغرى فلان كل ما يقبل الحركة الاينية متجه الى جهة وتارك لجهة
 وكل متجه الى جهة تارك لجهة لا يكون محمدا للجهات فكل ما يقبل
 الحركة الاينية لا يكون محمدا للجهات وينعكس الى قولنا كل ما يكون
 محمدا للجهات لا يقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى
 هي أن الفلك محمدا للجهات فينتج أن الفلك لا يقبل الحركة الاينية وأما
 الكبرى فلان ما لا يقبل الحركة الاينية لو كان مركبا من أجسام مختلفة
 الطبائع بحسب الحقيقة فاجزؤه التي هي بسائط اما على أشكالها الطبيعية
 فهي كرات لما مر من أن الشكل الطبيعى البسيط هو الكرة فلا يتم منها
 جسم كروي فلا يتركب منها الفلك اذ قد ثبت أنه جسم كروي أو على أشكال
 قسرية فيجوز عليها العود الى أشكالها الطبيعية فيجوز عليها الحركة الاينية
 فلا تكون الجهات متحدة بما يتركب منها فلا يكون الفلك المركب منها
 محمدا للجهات هذا خلف فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة
 وتحقق أنه بسيط وهو المطلوب

﴿ فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة وان فيه مبدأ ميل مستدير ﴾

وذلك لانه بسيط لما مر فاجزؤه المفروضة فيه متساوية في الطبيعة
 والحقيقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذة معينة فتكون
 نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على السواء فيجوز على كل جزء منها
 أن ينتقل من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما
 مر فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك فيكون الفلك قابلا للحركة

المستديرة وهو المدعى وإذا ثبت أن الفلك قابل للحركة المستديرة فلا بد من أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلاً للحركة المستديرة اذ لو كان قابلاً لها على ذلك التقدير كانت حركته بالاستدارة من قاصر والثاني باطل لما سبق من أن ما ليس فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم

فصل في أن الفلك لا يقبل الكون^(١) والتفساد والخرق والالتئام
أما أنه لا يقبل الكون والتفساد فلأنه محدد للجهات لما مر ولا شيء من محدد الجهات قابلاً للكون والتفساد لأن كل ما يقبل الكون والتفساد قابل للحركة المستقيمة لأن كل ما يفسد يكون له قبل فساد صورته حيز طبيعي ويكون له بعد فساد الصورة الأولى وكون الصورة الأخرى حيز طبيعي آخر لأن كل جسم فله حيز طبيعي ولا يكون لجسمين محتلي الطبيعة حيز واحد طبيعي لما مر في الثمن الأول فالصورة الكائنة ان حصلت في حيز هو الكائن طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل التفساد في حيز غريب فيكون له قبل فساده ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة وان حصلت في حيز هو للكائن غريب كان له بعد كون صورته الكائنة ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة ولا شيء من محدد الجهات قابلاً للحركة المستقيمة فلا شيء مما يقبل الكون والتفساد بمحدد للجهات

(١) يطلق الكون والتفساد على حدوث صورة نوعية تؤول الى اخرى ويطلق الخرق

والالتئام على افتراق الاجزاء واقتربها

فلا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والتفساد وأما انه لا يقبل الخرق والالتئام فلان الخرق والالتئام لا يمكنان بدون الحركة الاينية وهي لا يمكن على عدد الجهات واجزائه والالم تتحدد الجهات به فلا يمكن الخرق والالتئام على القلح المحدد للجهات وتبين من هذا انه لا يقبل التخلخل والتكاثف والتنفذ والنو والذبول وانه ليس خفيفا ولا ثقيلًا لاقتضاء الخفة والثقل الميل المستقيم ولا حارًا ولا باردًا لاقتضاءهما الخفة والثقل ولا رطبًا ولا يابسًا لاقتضاء الرطوبة واليوسة جواز تغير الشكل المستلزم للحركة الاينية المستحيلة على محدد الجهات واجزائه

فصل في ان القلح يتحرك على الاستدارة دائما وان حركته الوضعية الدورية سرمدية ابدية

وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير فار مقدار للحركة وانه مبدع ليس له بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدار الحركة مستقيمة او يكون مقدار الحركة مستديرة والاول باطل لانه لو كان مقدار الحركة مستقيمة فلك الحركة المستقيمة اما ان تذهب لا الى نهاية فلا بد لها من مسافة لا متناهية وهو باطل لما مر او ترجع فيكون بين الحركة المستقيمة والراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع الزمان باققطاع الحركة الاولى وقد بان استحالة انقطاع الزمان تشين الثاني وهو أن يكون الزمان مقدار الحركة مستديرة ويجب أن تكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقدارها اثنى الزمان بداية وهو باطل وان تكون ابدية لا نهاية لها

اذ لو كان لها نهاية كان لمقدارها أعني الزمان نهاية وهو باطل فحل الزمان
 حركة سرمدية أبدية ويجب أن تكون تلك الحركة أسرع الحركات وأقدمها
 وأظهرها لان مقدارها أعني الزمان أوسع المقادير احاطة وأظهرها آتية
 وتلك الحركة هي الحركة لليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والايام
 والشهور والاعوام ويجب أن يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا
 اذ لو كان مركبا من أجسام مختلفة العلبات كانت مقتضية لاحتيازها الطبيعية
 بطاقتها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقصر لا يدوم فتضعف وتقر
 القوة القسرية ويطلب عليها قوي الاجزاء فينحل التركيب ويتفارق الاجزاء
 فتبطل حركته فينقطع مقدارها أعني الزمان وقد بان استحالة واذا ثبت
 أن المتحرك بهذه الحركات بسيط ثبت أنه كرى الشكل فقد تحقق كروية
 الملك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكر سابقا
 ﴿ تنبيه ﴾ واذا قد تحقق أن الحركة الوضعية الحافظة للزمان أزلية أبدية
 تحقق أن الجسم المتحرك بها أزلي أبدى واذا انحلاء مجال فكل مافي
 جوفه من الافلاك الأخر والمناصر قديم وان كان بعض مافي جوفه
 كالمناصر قديما بالنوع بتوارد الاشخاص وتماقيا وبعض منه قديما بالشخص
 كلافلاك الاخر

﴿ فصل في أن الملك متحرك بالارادة ﴾

وفذلك لان حركته الذاتية اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية
 والاولان باطلان فتبين الثالث وهو المطلوب أما المحصار الحركة الذاتية
 في هذه الاقسام الثلاثة قد مر في الفن الاول وأما باطلان الثاني الاول

فلان الحركة الطبيعية انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة ولا يمكن أن لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة أبداً اذا ما لا يمكن الوصول اليه للمتحرك لا يكون كالأثاناً له حتى تكون حركته اليه كالأولاً وايضا قد تحقق في العلم الاعلى ان الطبيعة لا تكون دائماً معرومة عن كمالها فكل حركة طبيعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقاً لا يمكن ان تكون طبيعية لان الودب عنه في الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن ان يكون المهرب عنه بالطبع مطلوباً بالطبع واما التناير الاعتباري بان يكون شيء واحد باعتبار مهرّب عنه وباعتبار آخر مطلوباً فلا اعتداد به في الحركة الطبيعية اذ الطبيعة ليست بشاعرة فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار نعم يمكن ذلك في الحركة الارادية اذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز ان يكون ما هو مهروب عنه باعتبار مطلوباً لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلك مستديرة تتحقق انها لا تكون طبيعية واما بطلان الشق الثاني فلما سبق من ان القمر انما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبيعي لا يكون ميل قسري فلما لم يكن في الفلك ميل طبيعي فلا يمكن ان يكون فيه ميل قسري فلا تكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان حركة الفلك ارادية

﴿ فصل في أن للفلك قصين ﴾

احدهما قس مجردة عن المادة وأخرهما قس منطبعة في مادتها
 كما أن لنا قوتين احدهما مجردة عن المادة مدركة للكميات والأخرى
 قوة مادية بها تدرك الجزئيات وهي المسماة بالخيال فكذلك للفلك قوة
 مجردة محركة له تحريكات غير متناهية وهي النفس الملكية المجردة وقوة
 مادية سارية فيه هي المحركة القريبة للجرم القلبي وتسمى بالنفس المنطبعة
 أما بيان أن للفلك قوة مجردة محركة له فهو أنك قد عرفت أن حركة
 الفلك غير متناهية بحسب المدة اذ ليس لها بداية ولا نهاية وهي وإن
 كانت متصلة واحدة من الازل الى الابد لكنها عند تعيين وضع من
 الاوضاع بالعرض تصير دورات غير متناهية بحسب المدة فهي كما أنها
 غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب المدة أيضاً وإن حركته
 ارادية فيكون محركة قوة مدركة أثبتة لأن مبدأ الحركة الارادية لا بد
 من أن يكون قوة مدركة فذلك القوة المدركة المحركة للفلك تحريكات
 غير متناهية إما أن تكون قوة جسمانية حالة في الجسم أو قوة مجردة عن
 المادة غير حالته في الاول باطل لأن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات
 غير متناهية اذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن أن يكون
 غير متناهي المقدار لما تبين من استحالة لاتناهي الابداد بل يجب أن
 يكون متناهياً فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحريكه
 تحريكات غير متناهية فاما أن لا يكون جزء من تلك القوة مثلاً نصفها
 الحال الساري في نصف الجسم يقوي على شيء من جنس ما يقوي عليه
 كل القوة وهذا باطل لأن القوة سارية في الجسم فيتنجزاً بجزئية فيكون

كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلاثها في ثلثه وربعها في ربعه وهكنا فالولم يكن جزء القوة يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة لم تكن القوة سارية في الجسم أو يكون جزء منها كمنصفها الساري في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كلها فاما أن يكون ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه أعني به كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب المدة والمدة لزم تساوي الكل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوتت كلها وجزءها في في تحريكه بحسب المدة والمدة بأن يكون ما يقوى عليه جزء القوة من تحريكاته أنقص بحسب المدة والمدة بالقياس الى ما يقوى عليه كلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزئها اياه من مبدأ واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه في الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب المدة والمدة وكل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسب المدة والمدة واما أن يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه أصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير ممتنع بل هو أيسر اذ جزء القوة لما قوي على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما أن يتساوى جزء القوة وكلها في تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والمدة فيلزم تساوي الكل والجزء أو يكون تحريك جزء القوة اياه أنقص بحسب المدة والمدة من تحريك كل القوة اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب المدة والمدة فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسبها اذا زائد

على المتناهي بقدر متناه فنتحقق أن القوة الجسمية لا تقوى على
تحريكات غير متناهية فالحرك الاول للفلك تحريكات غير متناهية لا يكون
قوة جسمية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجسم الفلكي تلقى التدبير
والتصرف وهى المسماة بالنفس المجردة الفلكية وأما بيان أن للفلك قوة
مادية سارية فيه هي الحركة التريية له فهو انك قد عرفت أن حركة
الفلك ارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور
اما جزئي كالتمثيل والتوهم أو كلى كالتعقل فالدورة الخاصة الفلكية انما
تصدر من ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة انما تتصمم بشوق خاص
والشوق الخاص اما أن ينبعث عن تصور كلى وهو باطل لان نسبة
التصور الكلى الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص
والارادة جزئية الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية دورة
خاصة أو ينبعث عن تصور جزئي متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة
فيكون للفلك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية فوات مقادير
جزئية والتصور الجزئي والمتقدر الجزئي انما يحصل بقوة جسمية على
ما سيأتى ان شاء الله تعالى فيجب أن يكون للفلك قوة جسمية ترسم
فيه صور الجزئيات من الحركات فينبعث من تخيلها أشواق خاصة فيتبعها
ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة فهناك ثلاث سلاسل احداها
سلسلة التخييلات وثانها سلسلة الاشواق والارادات وثالثها سلسلة
الحركات فالتخييل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلك
الشوق وتلك الارادة يكون معدا للدورة خاصة ثم تلك لدورة تكون
معدة لتخييل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وارادة خاصة أخرى

وهي لدورة خاصة أخرى وهكذا الى نهاية فقد تحقق أن لفلتك قوة
جسمانية شاعرة بها تدرك قسمة المجردة الجزئيات وبواسطتها تحرك الجسم
الفلكي بمحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة
﴿ تنبيه ﴾ للحركة الارادية مباد مترتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها
فأبعدها في الحركات الارادية للانسان والفلك فهو سهما المجردة ثم القوة
الخيالية أو الوهمية الانسانية والنفس المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق
المنبعث عن ادراك الملائم لطلبه أو عن ادراك المتنافر للهرب عنه والشوق
غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة أو الكراهة
وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشائق ولا
يشتهي كالدواء البشع وقد يشائق الى ما يريد كالطعام الشهوي الذي لا يريد
تناوله مخافة ضررا ولا اجل حياء أو لا تماء وقد يريد ما يشتهي وقد لا يريد
مالا يرتضيه ففي الصورة الاولى تتحقق الارادة دون الكراهة المقابلة
لها وتتحقق النفرة دون الشوق وفي الثانية يتحقق الشوق والكراهة
المقابلة للارادة ولا تتحقق الارادة والنفرة وفي الثالثة تتحقق الارادة
والشوق معا في الرابعة تتحقق الكراهة والنفرة معا في الشوق والارادة
وبين الكراهة والنفرة عموم من وجه بحسب الوجود ثم العزم وهو
توطئ النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيها ثم القصد المقارن
للفعل ولتحقيق ذلك مقام آخر ﴿ تذييل ﴾ قالوا الافلاك تسعة واحد
منها غير مكوكب ولذا يسمي بالاطلس وهو فلک الافلاك المحد للجهات
المحيط بجميع الاجسام وتحت فلک الثوابت وتحت فلک زحل وتحت فلک
المشتري وتحت فلک المريخ وتحت فلک الشمس وتحت فلک الزهرة وتحت

فلك عطارد وتحتنه فلك القمر وذلك لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا محيطا بسائر الافلاك والكواكب يتحرك سائر الافلاك والكواكب بحركة عرضية بمركته وهو الفلك الاعظم المحدد للجهات ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة فاثبتوا لكل منها فلكا فزعموا أن الافلاك تسعة وأثبتوا لها ما أثبتوا لها فاثبتوا لمحدد الجهات من الاحكام كالبسطة والكروية وامتناع الحركة الانية وانحرق والالتئام وغيرها مما سمعت فيما سبق من الكلام وجزموا بما سولت لهم أنفسهم من الخرافات والاهام ولم يعلوا أنه لو سلم دليلهم وسلم من الالتئام فأنما يتنفض في السطح الاعلى من الفلك الاقصى لاني غيره من السطوح والاجرام بل كل ما يزعمون في هذا المقام رجم بالنيب وباله من داء عقام والعلم الحق عند الله الملام ونختم الثن الثاني سائلين الله سبحانه حسن الختام



الثن الثالث في المنصريات وفيه فصول

﴿ فصل في البسائط المنصرية ﴾

وهي بالاستقراء أربعة لانها في الاستقرار لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويوسة ولا يوجد عنصر لا يوجد فيه واحدة من هذه الكيفيات الاربع أو اثنتان منها ولا يمكن اجتماع الكيفيات الاربع أو ثلاث كيفيات منها في جسم واحد منها تضاد الحرارة البرودة وتضاد الرطوبة اليوسة

فنعين أن يكون في كل جسم بسيط عنصرى واحدة من الكيفيتين
 القلتين أعنى الحرارة والبرودة وواحدة من الكيفيتين الاقنالتين أعنى
 الرطوبة واليبوسة فالخار اليابس هو النار والحر الرطب هو الهواء والبارد
 الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض اما أن النار حارة فلان النار
 التى عندنا مع أنها ليست نارا صرفة بل هى مخالطة بما يتكيف بالبرودة
 حرارتها محسوسة جدا فاعلمك بالنار الصرفة وأما أنها يابسة فلأنها تفتى
 رطوبة ما يجاورها فيجف بمجاورتها الثوب المبلول مثلا ولان استحالة
 الحطب اليابس مثلا اليها أسرع من استحالة الحطب الرطب اليها ولو كانت
 رطبة لكان الامر بالعكس اذا الاستحالة الى الموافق فى الكيفية أسهل
 من الاستحالة الى المخالف فيها ولا يتوهم أن عسر استحالة الرطب اليها
 ليس لاجل الرطوبة بل لما فيه من برد المائىة ولذا يستحيل الرطب الخار
 كالهواء اليها سريعا لان عسر استحالة الرطب اليها لو كان لاجل البرودة
 التى يخالفها بها مع موافقتها ايها فى الرطوبة لكان استحالة الحطب اليابس
 اليها أيضا عسيرة لاجل اليبوسة التى يخالفها بها على تقدير كونها رطبة مع
 ان الواقع خلافه واستدل الشيخ فى الاشارات على يبوسة النار بأنها اذا
 خمدت وفارقها سخونها يتكون منها اجزاء صلبة أرضية ينفذها السحاب
 الصاعق واضترض عليه بأنه قسة فال أيضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة
 والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة فى السحاب والكلام فى الصاعقة
 سيأتى ان شاء الله تعالى وبأن انقلاب النار الى الاجزاء الصلبة الارضية
 لا يدل على كون النار يابسة لان الماء أيضا يتقلب الى الاجزاء الارضية
 مع كونه رطبا والجواب انه لا بد فى الانقلاب من الاتفاق فى كيفية

الاجزاء الارضية التي تنقلب النار اليها باردة فلا توافقها في الحرارة فلا بد من ان توافقها في اليوسة والالم تنقلب النار اليها ولما الماء فالتاينقلب الى الاجزاء الارضية لكونه موافقا لها في الكيفية وهي البرودة ثم ان النار شفافة والشفاف مالا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه فانار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقر فلک القمر شفافة لانها لا تحجب عن أبصارنا ما وراءها من الكواكب واما النار التي تليها فليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لعدم نفوذ الشعاع البصري فيه ولاها يقع منها ظل والشفاف لا ظل له الا ان تكون قوة تحميل ما يحاطها من الادخلة والاجزاء الارضية الى النار وحينئذ تكون شفافة لا يقع لها ظل ثم ان النار طيبة واحدة تقتضي الخفة المطلقة والميل الى جهة الفوق التي تنهى اليها الحركة المستقيمة الصاعدة قهيا مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير الا انها متحركة بالعرض علي الاستدارة بحركة الفلك والدليل على ذلك حركة ذوات الاذنان والنيازك التي تتكون في الطبقة الاولى من الهواء المختلط مع كرة النار بالحركة اليومية واما ان الهواء حار فلاق الماء بالتسخين يصير هواء واما الهواء المجاور لا بد اننا فالتاينحس ببرودته لا متزاجه بالبحر اختلطت به من الماء واما انه رطب فلانه سهل التشكل بشهادة الحس ثم انه شفاف لانه لا يحجب ما وراءه من الابصار وخفيف اضافي لان حيزه الطبيعي مقر كرة النار فوق كرة الماء وفيه مبدأ ميل الى جهة الفوق كما يشاهد في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد وله طبقات أربع الاولى الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخلة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان وذوات الدواب والنيازك والاعمدة فان

الدخان جسم مركب من أجزاء أرضية وأجزاء نارية تتصاعد من الارض
 فاذا وصل الدخان الى هذه الطبقة فقد يستحيل الى النار فتشتعل فتصير
 نارا وقد تعلق النار تلقا من غير اشتعال اذا كان منه أحد طرفيه أغلظ من
 الآخر يسمى كوكبا اذا ذنب أو ذا ذؤابة وماتسوت أجزاءه فان كان
 رقيقا يسمى نيازك وان كان عريضا يسمى عمودا الثانية الهواء العناب وهي
 التي تتكون فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بسبب ما يخالطها من الابخرة
 المائية الذي لا يصل اليه أثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وهي
 الطبقة الزهريرية وهي التي تتكون فيها السحب والصواعق والرعد والبرق
 على ما سيجيء ان شاء الله تعالى والرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
 والماء الذي يصل اليه أثرا لشعاع المنعكس ولما ان الماء بارد رطب فبشهادة
 الحس وهو أيضا شفاف لانه لا يحجب ما وراءه عن الابصار محيط بثلاثة
 ارباع الارض تقريبا وقد كشفت الدنيا الالهية ربع الارض عنه ليكون مسكنا
 للحيوانات ومنبتا للنباتات وله طبقة واحدة وهو ثقيل اضافي فانه تحت
 الهواء وفوق الارض واما ان الارض باردة فلانها كثيفة وما ذلك الا
 لاجل البرودة فهي ابرد من الماء لانها اكثف منه وان كان الاحساس
 ببرودة الماء أشد لقرط وصوله الى المسام وقوده في الاعضاء كما ان النار
 أسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس المذاب أشد
 فان اليد اذا أمرت على النار بسرعة سلمت وان أمرت على النحاس المذاب
 احترقت وما يقال من ان كثافتها يجوز ان تكون ليوستها لالكونها باردة
 سافط لان اليوسه لا توجب الكثافة والا كانت النار أيضا كثيفة واما انها
 يابسة فبشهادة الحس ثم انها ليست شفافة فانها تحجب نور الشمس عن

القمر حين حيلولتها بينهما ولذا يقع الخسوف ولها ثلاث طبقات الاولى
الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمادن وكثير من النباتات
والحيوانات والثانية الطبقة الطينية والثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمرکز
ولها طبيعة واحدة بسيطة تقتضي السكون في الوسط والميل المستقيم الى
جهة التحت فركز حجمها منطبق على مرکز العالم ولذا تحول بين الشمس
والقمر عند تقاطعهما الحقيقي وهي ساكنة في الوسط والافلاک ان تتحرك
دائما من الوسط الى التوق أو من التوق الى الوسط أو على الوسط
والاولان باطلان لان الحركة المستقيمة الدائمة صاعدة كانت أوهابطة
مستحيلة ضرورة تنامي الابعاد والمسافات وتحقق محدد الجهات وبطل
الاول خاصة ان الارض لو كانت تتحرك من الوسط الى فوق لكانت المدرة
أيضا متحركة الى فوق لكون طبيعتها طبيعة الارض واللازم ظاهر البطلان
ولا يمكن ان يقال ان المدرة لا يهبط ولكن الارض تلحقها بسرعة حركتها
الفوقانية فيتخيل هبوطها من لحوق الارض بها لانه لو كان كذلك كان
لحوق الارض بحركتها الطبيعية الصاعدة المدرة الكبيرة ابطاء من لحوقها
بتلك الحركة المدرة الصغيرة اذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير تكون
أسرع حركة الى التوق من المدرة الصغيرة ولشدة الميل الطبيعي في الكبيرة
بالتقاس الى الميل الطبيعي في الصغيرة مع ان الوقع خلاف ذاك فان لحوق
المدرة الكبيرة بالعرض اسرع من لحوق الصغيرة بها وايضا لو كانت الارض
متحركة بالطبع الى فوق كانت المدرة الكبيرة اطوع لمن يرميها الى فوق
من الصغيرة واسرع منها واللازم باطل وبطل الثاني خاصة ان الارض
لو كانت تتحرك من فوق الى الوسط حركة هابطة كانت أسرع من

المدة ألينة لانها أكبر منها واثقل فيجب ان لا تلحقها المدة الصغيرة
اذا سقطت من فوق

واما الثالث فهو مما ذهب اليه قوم من قدماء اليونانيين واختاره من في
زماننا من أهل القرن فهم يزعمون ان الارض تتحرك بالاستدارة حول
المركز من المغرب الى المشرق وهي الحركة اليومية التي بسببها ترى
الكواكب طالمة وغاربة فيظهر من جانب المشرق من الكواكب ما كان
محبوباً عنا بمحبتها واحتجب في جانب الغرب في حديتها ما كان ظاهراً
فيتخيل ان الكواكب متحركة من المشرق الى المغرب كما ان جالس
السنية يتخيل الشط متحركاً الى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك اليه
السفينة وهذا الرأي أيضاً باطل بوجوه

الاول ان الارض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم وقد تحقق فيما سبق
ان ما فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير
الثاني ان الحجر المرمى الى فوق كثيراً ما يقع هابطاً على الموضع الذي رُمي
منه على خط مستقيم بلا زئج وانحراف اصلاً وذلك معلوم متيقن بشهادة
المشاهدة ولو كانت الارض متحركة بالاستدارة لم يكن ذلك لانه على هذا
التقدير تتحرك الارض التي رُمي منها الحجر المفروض عن محاذة ما انتهى
اليه الحجر المفروض بحركته الصاعدة من الهواء في زمان صعوده وسكونه
ورجوعه هابطاً فكيف يصادف الحجر المذكور عند انتهائه هابطاً على الخط
المستقيم الموضع الذي رُمي منه ذلك الحجر

الثالث انه لو كانت الارض متحركة على الاستدارة من المغرب الى المشرق
لزم ان ترى المدة المرمية الى المغرب ارفع من المدة المرمية الى المشرق

لبعد الاولى عن الموضع الذى قذفت بقدر ما قطعت من المسافة منه
بحركتها وبقدر مجاوزة ذلك الموضع عن محاذة ما كان يحاذيه عند ما رميت
تلك المدرة بخلاف الثانية فاتها لا تبعد عن الموضع الذى قذفت منه الا بحركتها
التي هي ابطأ من حركة ذلك الموضع عن محاذة ما كان يحاذيه عند ما رميت
هذه المدرة بل يجب ان تقع هذه المدرة في جانب الغرب عن ذلك الموضع
الذى رميت منه لان حركة ذلك الموضع الى جانب المشرق أسرع من
حركة هذه المدرة اليه أجابوا عن هذين الوجهين بانه يجوز ان يكون
ما يتصل بالارض من الهواء يشايلها مع ما يكون فيه من الحجر والمدرة
فلا يتجاوز الموضع الذى رعى منه الحجر عن محاذة ما انتهى اليه الحجر
بحركته الصاعدة من الهواء فيقع الحجر في هبوطه على الخط المستقيم في
ذلك الموضع ولا يحس بمعاودة المدرتين المذكورتين عن الموضع الذي
قذفتا عنه الا بقدر حركتهما الذاتية ورد بان تحريك الهواء بالمشاية للحجر
الكبير يكون ابطأ من تحريكه للحجر الصغير فيجب ان يختلف الحال فيما
اذا فرض الحجر الرمي كبيرا وفيما اذا فرض صغيرا وفيما اذا فرضت
المدرتان كبيرتين وفيما اذا فرضتا صغيرتين فاجيب بان التفاوت بين تحريك
الصغير والكبير انما يكون في الحركة القسرية دون المرضية فان الصغير
والكبير في التحريك بالحركة المرضية سريان والحق ان القول بتحريك
الهواء بالمرض بحركة الارض بناء فاسد على فاسد وارتاب ان الهواء
يمسك الاحجار الكبيرة والاثقال العظيمة فتتحرك تلك الاحجار والاثقال
بحركة الهواء بالمرض بحركة الارض تكذبه البداهة العقلية الغير المكذوبة وتنبو
عنه القطرة السليمة النقية الغير المشوبة ونحن نقول لو كانت الارض متحركة

على الاستدارة من المغرب الى المشرق فلما ان يكون ما يحيط بثلاثة ارباعها من كلية الماء وبربعها الرابع من الهواء متحركا بالعرض بحركتها أولا يكون كذلك وعلى الثاني يلزم ان تختلف أوضاع المواضع الارضية بالنسبة الى الاشياء الذاتية في الجو والسفن الراسية في الماء والواقع خلاف ذلك وعلى الاول يلزم ان لا يقع الحجر المرمى في الهواء من فوق السفينة المرساة على كلية الماء الراكد عند هبوطه على الخط المستقيم في السفينة بل الى جانب الغرب منها لان السفينة متحركة الى الشرق بحركة البحر بتبعية حركته الارض والهواء الذي تحرك فيه الحجر صاعدا وهابطا فوق كلية البحر ليس متحركا بالعرض بحركة الارض لانه ليس متصلا بالارض ولا ملاصقا بها واتصاله بكلية البحر المتحرك بالعرض بحركة الارض لا يوجب تحركه بالعرض والالزم تحرك جميع الاجسام بالعرض بحركة الارض وهو باطل وأيضا لا وجه لحركة البحر والهواء المحيطين بالارض بحركتها لان الماء والهواء الملاقيين للمواضع المعينة من الارض لا يلازمانها بل يفارقانها بحركتهما والحاوي الذي لا يلزم المحوى لا يلزم تحركه بالعرض بحركة المحوى وأيضا لو فرض سفينتان على كلية البحر في هواء راكد حركتا بقوتين محركتين متساويتين احدهما الى المغرب والاخرى الى المشرق فملي تقدير تحرك كلية الماء بالعرض بحركة الارض تكون السفينة المتحركة الى جانب الشرق متحركة اليه بحركتين احدهما عرضية بتبعية حركة البحر والاخرى ذاتية قسرية وتكون السفينة المتحركة الى جانب المغرب متحركة اليه بحركة ذاتية قسرية وتكون حركتها الى جانب المغرب معاوقة بحركة البحر الى جانب المشرق على خلاف حركة السفينة المتحركة الى جانب الشرق فانها لا تكون معاوقة بحركة

البحر فيلزم ان ترى حركة السفينة المتحركة الى جانب المغرب بطيئة في النهاية
 بالقياس الى حركة السفينة المتحركة الى جانب المشرق بل يجب ان لا يحس بحركة
 السفينة الغربية والواقع بخلاف ذلك ولا يجدى القول بتحريك الهواء المجاور للبحر
 بالمرض بحركة تبعية حركة الارض شيئاً بل على تقدير ارتكاب ذلك
 تضاعف الشناعة لان الهواء المجاور للبحر لو كان متحركاً بالمرض بحركة
 البحر والارض تكون حركة الهواء دافسة للسفينة الشرقية الى المشرق
 ومداخلة للسفينة الغربية عن المغرب فتكون الاولى أسرع في الانتقال
 من جهة حركتها الذاتية وحركة البحر وحركة الهواء المجاور له والثانية
 أبطأ فيه لمداخلة حركة البحر وحركة الهواء المجاور له عن سمت توجهها
 فينبغي ان لا يحس بالحركة الثانية وكل ذلك باطل بالداهية وكذلك اذا فرضنا
 طائر ين يطيران بنحو واحد من الطيران في الجو فوق موضع من الربع
 المسكون أو فوق البحر المحيط والهواء راكد احدهما يطير الى المشرق
 والآخر يطير الى المغرب فاما ان يكون الهواء الراكد الذي يطيران فيه
 فوق الارض أو فوق البحر متحركاً بالمرض بحركة الارض أو لا فلي
 الاول يكون الطائر الذي يطير نحو المشرق متحركاً اليه بحركتين اعني حركة
 الطيران والحركة العرضية بتبعية حركة الارض ولا تكون حركة طيرانه
 معاقبة بحركة الهواء ويكون الطائر الذي يطير نحو المغرب متحركاً اليه
 بحركة واحدة هي طيرانه معوقة بحركة الهواء الذي يطير هو فيه الى المشرق
 بتبعية حركة الارض فيجب على هذا التقدير ان لا يحس بطيرانه بل
 يرى واقفاً في الهواء أو بطيئاً الطيران جداً كما نشاهد عند طيران طائرين
 يطيران في الدبور الهابة القوية احدهما الى المشرق والآخر الى المغرب

فيرى الاول مسرعا في الطيران والثاني واقفا في الجو أو بطيء الطيران جدا وعلى الثاني تكون حركة الطائر المتوجه الى المشرق أبداً من حركة موضع الارض الذي طار منه الى جهة الشرق فيجب ان يرى ذلك الطائر في حال طيرانه الى المشرق في جانب المغرب من ذلك الموضع والواقع خلاف ذلك

ثم ان الحال تختلف فيما اذا فرض الهواء راكدا ورمى اليه من موضع من الارض جسمان أحدهما ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كرشة فيها يتمان هابطين على خط مستقيم في ذلك الموضع وفيما اذا فرض الهواء هابا من المشرق الى المغرب ورمى اليه من موضع من الارض جسمان أحدهما ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كرشة فيقع الجسم الثقيل هابطا على خط مستقيم في ذلك الموضع ويقع الجسم الخفيف زائفا عن الاستقامة الى جانب الغرب عن ذلك الموضع

وكذلك تختلف الحال فيما اذا طار طائر ان في هواء راكد لا يهب شرقا ولا غربا ولا جنوبا ولا شمالا احدهما الى الشرق والآخر الى الغرب بنحو واحد من الطيران فيرى انهما متساويان في الحركة وفيما اذا طار في ريح عاصفة كذلك فيكون طيران طائر يطير الى جهة تهب اليها الريح أسرع بالقياس الى طيران طائر يطير الى خلاف جهة مهبها وكذا يختلف الحال فيما اذا جرت سفينتان في ماء راكد في هواء راكد احدهما الى الشرق والاخرى الى الغرب بنحو واحد من التحريك فيتساويان في الحركة وفيما اذا جرتا في ماء جار احدهما الى جهة يجري اليها الماء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة والاخرى بطيئة

وفيا اذا جرتا في ماء راكد في هواء عاصف احدهما الى جهة هبوبه والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك قرى السفينة الموافقة للهواء في جهة الحركة سريعة والسفينة المخالفة له في جهة الحركة بطيئة وفيما اذا جرتا في ماء جار في هواء عاصف يهب الى جهة جري الماء احدهما الى جهة جري الماء ومهب الهواء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة في الناية والاخرى بطيئة في الناية وفيما اذا جرتا في ماء جار في ريح عاصفة تهب الى خلاف جهة جري الماء احدهما الى جهة جري الماء والاخرى الى جهة هبوب الريح بنحو واحد من التحريك فتساويان ان تساوى الريح والماء في الهبوب والجرمان شدة وضعفا وتفاوتان ان تفاوتا وما ذلك كله الا لان هبوب الهواء وجري الماء الى جهة يماونان ما يتحرك الي تلك الجهة ويماونان ما يتحرك الى خلافها سواء كان جري الماء وهبوب الهواء بالذات أو بالمرض بقية متحرك آخر وذلك مما لا ينكر فلو كانت الارض متحركة الى المشرق وكان الهواء المجاور لها مشابها لها اختلف حال الثقل والخفيف المرمين الى فوق في الهواء الراكد اعني الذي لا يحس بهبوبه أصلا في الوقوع ووجب ان يقع الثقل في جانب الغرب من الموضع الذي رى منه والخفيف في الموضع الذي رى منه لان الجسم المحمول انما يتحرك بالمرض بحركة الجسم المحمول فيه اذا كان الجسم المحمول فيه مقلا للجسم المحمول والهواء لا يمكن ان يقل الحجر الثقيل ويمكن ان يقل الريش ولذا ترى ان الهواء الراكد اذا تحرك بالمرض بحركة جسم يجاوره وقد وضع في ذلك جسان خفيف وثقل فالثقل يتبع الهواء في الحركة والثقل لا يتبعه بل يسقط هابطا وما ذلك الا لان الهواء قبل التنضيف

ولا يقل الثقل وما توهموا من أنه لا تفاوت في الحركة العرضية بين الصغير والكبير لا يجديهم قوماً إذ علم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية لو سلم فأنما هو إذا قل المتحرك بالمرض الجسيم أعني الكبير والصغير معاً فيتحرك كل منهما بحركته لكونهما محمولين فيه وأما إذا حمل المتحرك بالمرض الجسم الصغير ولا يتمكن من إقلال الكبير فالكبير لا يتحرك بحركته فضلاً عن أن لا يكون بينه وبين الصغير تفاوت في الحركة وكلامنا هو أن الهواء المجاور للأرض لو فرض أنه متحرك بالمرض بحركتها المستديرة إلى المشرق فالخفيف الموضوع في الهواء يتحرك بحركته لأن الهواء يقله وأما الثقل الموضوع فيه فلا يتحرك بحركته لأن الهواء لا يتمكن من إقلاله على أن عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية ممنوع فأنما إذا فرضنا جسيمين في الماء الجاري أحدهما خفيف يطوف في الماء كميزابيح يحوى الماء القليل بسطحه الظاهر والآخر ثقيل بالقياس إلى الأول لكن ليس بحيث يرسب في قعر الماء فهما يجريان بالمرض بجريان الماء لكن لا يكونان متساوين في الجريان بل يجري الخفيف بقدر جريان الماء ويجري الثقيل أقل منه وهذا أمر معلوم بالملاحظة فكذلك فيما نحن فيه لو فرض حركة الهواء المجاور للأرض بالمرض بحركتها فالخفيف الذي في ذلك الهواء لعله يتحرك بقدر حركة الهواء ويمكث على محاذة موضع الأرض الذي رى منه إلى الهواء مع تحرك ذلك الموضع من جهة أن الهواء الذي كان محاذياً لتلك الموضع عند الرى يشايح ذلك الموضع في الحركة والجسم الخفيف الذي في ذلك الهواء بسببه يشايح ذلك الهواء الخاص في الحركة وأما الثقل المرى في ذلك الهواء فلا يتحرك بقدر حركة الهواء بل يستبدل هواء آخر

هو خلف ذلك الهواء كما ان الثقل الراسب في الماء الطافي على قعره لا يجري
 بقدر جريان الماء الذي أبقى فيه بل يستبدل ماء آخر يجري خلف ذلك الماء
 وإذا كان الأمر كذلك فيجب ان يقع الخفيف في هبوطه في الموضع الارضي
 الذي رعى منه ولا يقع الثقل في هبوطه في الموضع المرمي منه وذلك خلاف
 الواقع بل المشاهدة شاهدة بان الثقل لا يزيع عن الاستقامة في الهبوط فيقع
 في موضع رعى منه بخلاف الخفيف فانه يمكن ان يطيش ويزيع عن الاستقامة
 في الهبوط وأيضا فلا يخفى ان الهواء جسم رطب متخلخل وليس بإيسا
 متساكسا فلو فرض ان الهواء المجاور لموضع من الارض المتحرك بالعرض
 بحركته فلا يجب ان لا تزول محاذاته له ولا ان يتحرك بقدر حركة ذلك
 الموضع فكيف يبقى ما يكون في ذلك الهواء الخاص محاذيا لذلك الموضع وأيضا
 لو صح ما زعموا وكان الهواء المجاور للارض متحركا بالعرض بحركتها لتكون
 حركته العرضية الى المشرق أضعف من هبوه للمعاد في الجهات قطعا بل
 يكون أشد وأقوى منه بقدر سرعة تلك الحركة بالقياس الى هبوه للمعاد
 فكيف يحس بهبوه الى المغرب وكيف يتحرك الجسم الموضوع فيه الى
 المغرب بالعرض بتسمية حركته الى المغرب مع كونه معاوقا لتلك الحركة
 السريعة الشديدة القوية وكيف يتساوى طيران الطائر الى الغرب والشرق
 في الهواء الراكد الذي لا يحس بهبوه مع ان ما يطير الى الغرب معوق
 بتلك الحركة الشديدة وما يطير الى الشرق معان على الطيران اليه بتلك
 الحركة الشديدة وكيف يكون طيران طائر يطير الى الغرب في ريح عاصفة
 هابة الى الغرب أسرع من طيران طائر يطير الى الشرق في تلك الريح مع
 ان ما يمين الطائر الى الشرق على حركته أقوى وما يبقوه أضعف وما يمين

الطارئ الى الترب على حركته اضعف وما يوقه أقوى وكيف يتساوى
السفينتان المتحركتان نحو واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد
في هواء راكد إحداهما ترخي (١) الى الشرق والاخرى الى الترب مع ان
الاولى معانة على الحركة الشرقية بحركة البحر بل الهواء أيضا بالعرض
بحركة الارض والثانية معوقة عنها بها فحركة البحر والهواء بحركة الارض
لا يكون أقل وأضعف من حركة الماء الجاري البتة وكيف تكون السفينة
الجارية في الماء الراكد الى جهة هبوب الريح العاصف اذا كانت تلك الجهة
غربية اسرع حركتها من السفينة الجارية الى الشرق وما يعين الشرقية على
حركتها أعنى حركته البحر والهواء المجاور له بحركة الارض أقوى وما
يوقها أعنى عصف الريح اضعف والثرية بالعكس وقس على ذلك سائر
الصور التي ذكرناها

وأيضاً من المعلوم المشاهد المحسوس ان الهواء اذا تحرك شمالاً أو جنوباً
أو شرقاً أو غرباً بالعرض بحركة جسم وكأخه أحد احس بحركة الهواء واذا
تحرك الى خلاف جهة حركة الهواء احس بمداقته ومعاوقته فبال من
يتحرك الى جهة الترب لا يحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة
الارض ولا بحركته ولا بمعاوقته ولا يفرق بين التوجه الى الترب والحركة
اليه وبين التوجه الى الشرق والحركة اليه بشي من ذلك فالحق ان القول
بحركة الارض على الاستدارة كان خزعيلاً يتضمن شتاعات وأباطيل
وإتباطولاً الكلام في إبطاله تطويلاً وفصلنا القول فيه تفصيلاً لان متلفسة
الزمان ضلوا البله تضيلاً وقد عول السفهاء على جزاقتهم تعويلاً وإن لم

يُجدوا عليها دليلاً أولم يستطيعوا إلى إظهارها سبيلاً وأذعنوا بلهم أقتنوا
الحكمة تحصيلاً وتكميلاً مع لهم لا يفقهون الا قليلاً ثم ان كلا من هذه
العناصر الأربع يتقلب بعضها إلى بعض وللانقلاب اثنا عشرة احتمالات
سنة منها لا انقلاب عنصر إلى جاره الملاصق وهو انقلاب النار إلى الهواء
وعكسه وانقلاب الهواء ماء وعكسه والماء أرضاً وعكسه وأربعة منها
لا انقلاب عنصر إلى آخر بواسطة واحدة وهو انقلاب النار إلى الماء
بواسطة الهواء وعكسه وانقلاب الهواء أرضاً بواسطة الماء وعكسه واثنان
منها لا انقلاب عنصر إلى آخر بواسطتين وهو انقلاب النار أرضاً وعكسه
اما انقلاب النار هواء فلأن النار المنفصلة عن شعلة السراج لو بقيت ناراً
لزيّت ولا حرقت الخمية والسقف فهي تتقلب هواء وكذا النار الكثافة
في كور الحدادين اذا خمدت تصير هواء واما عكسه فكما في كور الحدادين
اذا سدت منافذ الهواء الجديد والحر في النفخ في الكبر والقول بأنه يجوز
ان يتسخن الهواء تسخناً شديداً يعمل عمل النار كما ان السموم تنضج بالابدان
وتحرقها مكابرة تكذبها المشاهدة واما انقلاب الهواء ماء فكما يري في
الطاس المكبوب على جمدة من قطرات الماء كلما تنحيا حدث قطرات
اخر فتلك القطرات لا تصعد الطاس من داخله لان الماء لا يصعد بطبقة
ولانها لو كانت تصعد من داخله لكان الماء الحار أولى بالصعود فوق
الطاس والثبوت في مسامه مع انه لا يري القطرات فوق الطاس المكبوب
على الماء الحار ولا تظن ان تلك القطرات كانت اجزاء مائية موجودة في
الهواء المطيف بالطاس فهي تسقط نازلة على الطاس الذي يرد لثروال سخونتها
التي كانت تموتها عن النزول فبسبب برد الاناء الذي ولها فكنفت وثلث

فزلت واجتمعت على الطاس لان وجود الاجزاء المائية في الهواء المطيف
 بالطاس لاسيما في الصيف غير معقول فان حرارة الهواء تبخر وتصح
 الاجزاء المائية فلا يبقى في الهواء المطيف بالطاس جزء مائي ولو فرض بقاء
 شيء من الاجزاء المائية فيه ونزولها على الطاس لزم تقادها وتناقصها مع
 انها لا تنفذ ولا تتناقص فاذن تلك القطرات هي الهواء المطيف بالطاس قد
 انقلب ماء فان قيل لو كانت برودة الطاس توجب انقلاب اللوامع فلو اجب
 ان يركب الندى جميع سطح الطاس بلا فرجة لان جميع سطحه بارد
 والهواء متصل بجميعه وذلك مما تكذبه المشاهدة اذ لا يركب سطحه
 الا قطرات متفاصلة كحبات متفرقة قلنا لا يلزم من إحالة جزء من سطح
 الطاس الهواء الملاصق به الى الماء إحالة كل جزء من ذلك السطح ما يلاصقه
 من الهواء الى الماء لجواز وجود مانع أو فوات شرط ولعل الحق ان الندى
 يحدث في جميع السطح على السواء ولكن رقيقا جدا و سطح الطاس ليس
 أملس حقيقيا بل فيه مواضع منخفضة فيجمع فيها من الندى قطرات متفرقة
 كأنها حبات نعم يتوجه على هذا الدليل انه يجوز ان تكون القطرات المريئة
 على سطح الطاس اجزاء مائية كشفت فتملت فزلت من الابخرة الارضية
 المطيفة بالطاس المتجددة المجاورة للطاس دائما فنزل عليه مادام باردا ولا
 يلزم تقادها ولا تناقصها وقد يستدل على انقلاب الهواء ماء بانه قد يكون
 في قبال الجبال صحو تصيب هوائها صر فتجمد ويصير ثلجا أو مطر او نزل
 والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرها
 وشاهد سكان الجبال أمثال ذلك كثير واعترض عليه بانه لو كان برد الهواء
 باصا به الصر موجبا لا انقلابه ماء فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان

قبله يوم الصحو ابرد من يوم المطر فيلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان
يتغير الفصل والهواء ويحجب عنه بان الاسباب الطبيعية معدت لهذه الامور
وليست عللا تامة لها فبرودة الهواء باصابة الصر تكون معدة لانقلابه
ماء وليست علة تامة له حتى يكون انقلابه ماء لازما لبرودته كيف اتفقت
فقد يفقد مع برودته شرط من شروط انقلابه ماء وقد يوجد معها مانع
من الانقلاب فلا يلزم استمرار الثلج والمطر في فصل الشتاء ولا في غيره
واما العكس أعنى انقلاب الماء هواء فكما في الابخرة الصاعدة من المياه
المسخنة فان الاجزاء المائية فيها قلبت هواء سيما بعد صعودها وكما في الثياب
المبلولة اذ اجفت بحرارة الشمس أو الهواء واما انقلاب الماء أرضا فكما يشاهد
في بعض المياه الجارية انها تنعقد بعد خروجها من منابعها أحجارا صلبة
وأیضا أصحاب الحيل الاكسيرة يقدون المياه أحجارا ولا يوهمون ان في
المياه التي يراي انقلابها أحجارا أجزاء أرضية تنعقد حجرا بعد ما ذهب
عنها الماء بالتبخر أو النضوب اذ لو كان كذلك كان ما ينعقد حجرا أقل قليل
بالنسبة الى المياه لان الاجزاء الارضية في تلك المياه في غاية القلة بحيث
لا يحس بها وليس الامر كذلك فان ما ينعقد حجرا يكون قريب الحجم
من حجم الماء الذي يتحجر واما عكسه أعنى انقلاب الارض ماء فكما
يجعل أصحاب الاكسيرة الاجسام الصلبة الحجرية مياها بتغييرها بالاحراق
والسحق ملحاً أو نوشادراً ثم اذ ابتها ويصيرها مياها سهالة أو بالقائمها
في المياه الحادة وتحليلها بها وادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية
وكما يشاهد ان الاجزاء الارضية الندية المحترقة تصير ملحاً وتذوب
بالماء فتصير ماء فهذه الانقلابات الست تكون بلا واسطة فاما الست الباقية

فما كان منها بانقلاب عنصر مجاور له وانقلابه الى عنصر آخر مجاور له
وهكذا فهو مما لا يرتاب في امكانه ووقوعه بما عرفت وما كان منها بطريق
القطرة كانه انقلاب النار بماء أو أرضا من دون ان ينقلب أولا الى العنصر
المتوسط فالظاهر من كلام القوم انه غير واقع لكن الشيخ ذكر انه يتكون
أنواع من الحجارة من النار اذا طفت وانه كثيرا ما يحدث من النار أجسام
حديدية وحجرية عند انطفائها يقذفها السحاب الصاعق هذا واذا تدقق
ان هذه العناصر الاربعة ينقلب بعضها بعضا استبان ان العناصر تستحيل
في كيفياتها فان الهواء قد يتبرد والماء يتسخن والارض أيضا تتسخن والنار
أيضا تبرد ولا تزول صورها النوعية عند زوال الكيفيات فلا مجال لانكار
استحالتها في كيفياتها مع تحقق انقلاب بعضها بعضا فان الانقلاب يكون
مسبقا بالاستحالة فان مادة الماء انما تستعد طلع الصورة المائية وليس
الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة فتحقق
الاستحالة قبل الانقلاب بل شهادة الحس بالاستحالة أظهر ووقوعها
بالقياس الى وقوع الانقلاب أكثر فلا يرتبك شيطان الوهم في كون
النار بردا وسلاما على سيدنا ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام بالامر
الالهي ولا تتبع من ظل فظن ان النار لا تبقى نارا بعد كونها بردا على انه
يحتمل ان تكون تلك النار قد اقلبت فصارت جنة ذات نهر ورياحين
بالامر الالهي ولا تعجب من انقلاب قوم غضب الله عليهم أجبارا أو
قررة وخنازير وقد انكشفت في زماننا هذا في نواحي الجبل الشامي أشباح
حجرية كانت دقينة تحت الترى على أشكال أناسي من ذكور وأنات وولدان
وجوار وهياكل حيوانات صنار وكبار لا يرتاب من يشاهدها في انها كانت

اناسي وحيوانات قد انقلبت الى أحجار نموذمن غضب الله برحمته وبنفوه
من نعمته ونسأله الاعتصام بتوفيقه وعصمته هذا وقد أنكر جماعة من
قدماء اليونانيين كالكسا غورس وغيره الاستحالة والافتلاب جميعا وهم
فرقتان فرقة وهم أصحاب البروز والكمون زعمت ان العناصر الاربعة
لا توجد على صرافتها بل مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية
كاللحم والعظم والعصب والتمر والمسل والصب وغيرها وانما يسمى الغالب
الظاهر منها فما يرى ماء فيه أجزاء مائية بارزة يحس بها ويبرودتها وفيه
أجزاء هوائية ونارية كائنة لا يحس بها ولا بجزارتها ثم اذا لاقته النار والهواء
برزت الاجزاء الكائنة الهوائية أو النارية وغلبت الاجزاء المائية فاحس
بها وبجزرها فظن ان الماء صار هواء وان الباردا صار حارا وفرقة وهم أصحاب
الخلط ظنت ان ذلك ليس على سبيل بروز الكامن بل الماء بنفوذ أجزاء
هوائية أو نارية فيه من خارج يتسخن مثلا فذهابت المذهبان يشتركان
في ان الماء مثلا لم يتقلب هواء ولم يستحل حارا بل الهواء هواء يتخالطه والحار
نار يتخالطه ويشتركان في ان أحدهما يرى ان النار والهواء كانا كائنين في الماء
فبرزوا والآخرون النار والهواء تقدا فيه من خارج والذي دماهم الى ارتكاب
أحد هذين القولين ان الكون اما ان يكون عن لاشي وهو صريح البطلان
أو عن شيء فان كان ذلك الشيء هو هذا الكائن بعينه فلا يكون وان كان غيره
فيلزم ان يصير شي شيئا وهو باطل لان الشيء الاول ان كان باقيا فهو لم يصير
شيئا وان انعدم فقد صار لاشيئا محض لاشيئا آخر وان الاستحالة في الكيفيات
انما تتمكن لو كانت اعراضا يمكن زوالها عن موضوعاتها مع انها جواهر على
ما يظنه بعضهم أو اعراض لا يمكن ان تشارك موضوعاتها بل تبطل ذوات

الموضوعات اذا فارقها والجواب ان الكون عبارة عن ان تملح المادة صورة كانت فيها وتلبس صورة أخرى فمضى صيرورة الهواء ماء ان المادة كانت متلبسة بالصورة الهوائية ثم خلعتها وتلبست بالصورة المائية فالهواء لم يصر لاشيئا محضا بل زالت صورته وبقيت مادته فلا يلزم محذور وانه قد ثبت في العلم الاعلى ان الكيفيات اعراض يمكن زوالها عن موضوعاتها والشيء قد اُبطل المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون غير محرفة ايها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجزئ لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الارض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتغال مع هذه النارية الباقية وكذا النارية الناشئة في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هوشه لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى بالخاصية قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهو خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية في الادوية انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ومثل ذلك لا يمكن على مذهب هؤلاء لانهم لا يقولون بالمزاج وبطل المذهب الثاني اولا بان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يثقل عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من دون

حصول نارية غريبة يمكن توظيفها في التسخين كالحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فإن الحكوك منها يحترق بل يحترق من دون نار فيه وهو مما يقلب عليه الارضية وكانت تخلخل وهو الذي يجعل قوامه رقيقا متخلخلا كهواء الكبر بالخالخ النخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لاحتالة وذلك لان السخونة مستلزمة للتخلخل بالحركة الشديدة المتضيفة لقوة القوام والمتخفف وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا وثانيا بان المائتين المتشابهين اذا سخنا في اثنتين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الترج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك وثالثا بان الاناء المصوم (١) المقدم على تقدير هذا المذهب يجب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالنار لا بتنازع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل محال وليس كذلك رابعا بان التماق (٢) الصياحة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما وضمت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائما نارا وتصبح صيحة عظيمة هائلة يتفرع عنه الدواب فحدث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذا الوجهان وان كانا متقارنين لكن ليس مرجعهما واحدا كما قيل لان الثاني

(١) المصوم المسدود والمقدم الذي وضع في قه قدام

(٢) جمع ققم كهذه داية معروفة والصياحة فالة من الصياح

منها يدل على الكون والاستحالة معا والاول لا يدل الا على الاستحالة
فقط وخامسا بان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا تصمد بل تنزل
بالطبع ولا فاسر هناك فاذن هو الاستحالة

﴿فصل في المزاج﴾ هذه البسائط اذا تصفرت واجتمعت وتماست وتفاعلت
بعضها في بعض بكيفياتها المتضادة وكسرت صورة كل منها كيفية الاخر
تحصل كيفية متوسطة توسطا ما بين الكيفيات المتضادة متشابهة في اجزاء
الركب وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وههنا مباحث

الاول ان قاعل العناصر بعضها في بعض يحتمل احتمالات ست لان في
كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل فذهب البعض
الى ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة قالوا لان المادة لا يمكن ان
تكون فاعلة لان شأنها القبول والاقبال لا الفعل والتأثير والصورة لا يمكن
ان تكون منفعة اذ ليس من شأنها القبول فلم يبق الا ان تكون المادة
او الكيفية منفعة والصورة او الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة
لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة حصل
هناك كيفية متوسطة بينهما مع انه ليس هناك الا صورة واحدة مائية
والكيفية ليست منفعة لان افعال الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما اما
ان يكون معا وعلى التعاقب وعلى الاول يلزم وجود الكيفيتين الكاسرتين على
صرافتها عند انكسارهما واللازم صريح البطلان اما الملازمة فلان تحقق
الانكسار بلا وجود الكاسر محال والكاسر هو الكيفية الصرفة الغير المنكسرة
وعلى الثاني يكون انكسار احدى الكيفيتين مقبما على انكسار الكيفية الاخرى
فمنه انكسار الاخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوطة الاولى كاسرة غالبية

وهو أيضا باطل فتبين ان يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة
 واعترض عليه بوجوه الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة بتوسط
 الكيفية والماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فصورته انما فعل التسخين في
 الماء البارد وبواسطة الحرارة المرضية فلا نسلم ان صورته ليست فاعلة غاية
 الامر انها ليست فاعلة لا بواسطة الحرارة المرضية الثاني ان اتصال مادة
 أحد العناصر عن كيفية الآخر ليس الاتكيفية بكيفية من جنس الكيفية
 الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفصلة
 ففعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاولى فيلزم
 كون المدوم مؤثرا حال كونه مدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
 تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل
 الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى
 وذهب البعض الى ان الفاعل هو الصورة وأن المنفعل هو المادة والكيفية
 المقارنة للصورة الفاعلة معدة لتسلها والمدى يجوز انعدامه عند تأثير الملة في
 معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد
 عند تأثير الصورة في تلك المواد فلا يلزم كون الكاسر منكسرا ولا كون
 المنكسر كاسرا ولا كون المدوم مؤثرا وأورد عليه بان اعداد كل كيفية
 لمادة الاخرى لا يتصور الا بمجالاتها في كيفياتها فاعداد الكيفية الاولى لمادة
 الاخرى اما ان يكون حال اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد
 الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى الى غيرها فلا تكون الاخرى
 باقية حين اعداد الاولى لمادتها في مادتها ويكون اعداد الاخرى لمادة الاولى
 باحالة مادة الاولى الى غيرها فلا تكون الاولى باقية حين اعداد الاخرى

لمادتها في مادتها فيكون الكيفيتان حين الاعداد معدومتين فكيف تكونان معدتين واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى قبل اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى فتصير الاخرى معدومة فكيف تكون معدة لمادة الاولى بمد اندامها واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاولى بمد اعداد الاخرى لمادة الاولى فتكون الاولى قد اندمجت حين اعداد الاخرى لمادتها فكيف تكون بمد ذلك معدة لمادة الاخرى فلا يحبس عن الاشكال وذهب البعض الى انه لا فعل ولا افعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصرفة متماسة معد تام لروال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية اخرى متوسطة بينها فالنقطة من المبدأ التفاضل على تلك العناصر وأورد عليه بان تلك الاجزاء المتصرفة التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وذهب البعض الى انه يجوز ان تكون كيفية واحدة غالبية ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين فتكون غالبية من تلك الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وأورد عليه أولا بان كون الصورة فاعلة يتوقف على كون كيفيتها غالبية فلو توقف كون الكيفية غالبية على كون الصورة فاعلة لزم الدور وثانيا بان انكسار الكيفية ومغلوبيتها مجارة عن اندامها وحدوث كيفية اخرى في المادة أضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبية ومغلوبة ولو من جهتين وذهب البعض الا ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا تقسمها فالحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة

الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء العاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودته وانكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة
البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كلما القليل البارد اذا امتزج بالماء
الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته فلا تنكسار ان معا ولا يتمتع بقاء
الكاسرين حال حصول الانكسارين فان الكاسر لسورة الحرارة كما كان نفس
البرودة والكاسر لسورة البرودة نفس الحرارة كان الكاسر باقيا حال الانكسار
ولم يدم ضرورة ان الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج ولا يستحيل
ان يصير المنكسر كاسرا اذ قد بينا ان الكيفية المنكسرة قد تكسر سورة
ضدها واعترض عليه بان معنى انكسار سورة الكيفية بشي ان يستحيل
ذلك الشيء من كيفة أقوى الى كيفة أضعف بان تنعدم الكيفية
القوية وتحدث الكيفية الضعيفة فانكسار ان كانا معا لم ان تكون
الكيفيتان الكاسرتان مقصودتين حال وجود انكسار ضرورة
وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين أيضا في تلك الحالة تحقيقاً
لمعنى الانكسار وان كان أحداً لانكسارين متقدماً على الآخر لم ان تعود
الكيفية المدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصبح كاسرة من غير
سبب يقتضى وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلاً ان
كان متقدماً على انكسار سورة حرارة النار لم ان تنعدم تلك البرودة
الشديدة في الماء وتحدث فيه برودة أضعف منها ثم انكسار سورة حرارة
النار بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي كانت قد
اندمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب يقتضي
عودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك والا لما

انعدمت بدموجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها من مقتضاها لا ناقول
فحينئذ يلزم الدور لان البرودة لازالة لافعود الابد زوال الحرارة المانعة ولا
نزول الحرارة المانعة الا بدمعود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ماذا كرت
انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر
لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة
الحرارة البرودة الشديدة وتكسر ها البرودة الضعيفة هكذا وقع القيل والقال
ودار الجواب والسؤال ولعل التحقيق في هذا المقام ان الصور النوعية للبسائط
تقتضي كميات في اجسامها بذاتها كالطبيعة النارية تقتضي الحرارة واليوسنة
في النار بذاتها والطبيعة الهوائية تقتضي الحرارة والرطوبة في الهواء بذاتها
والطبيعة المائية تقتضي البرودة والرطوبة في الماء بذاتها والطبيعة الارضية
تقتضي البرودة واليوسنة في الارض بذاتها وكما ان تلك الطبائع تقتضي تلك
الكيفيات بذواتها في اجسامها كذلك تقتضي تلك الطبائع حدوث تلك
الكيفيات في اجسام تجاور اجسامها وتماسها وتمازجها بواسطة كيفياتها
الذاتية او بواسطة كيفياتها المرضية فالطبيعة النارية تقتضي حدوث حرارة في
جسم يماس النار او يمازجها او يجاورها بواسطة حرارتها الذاتية وطبيعة
الماء تقتضي حدوث برودة فيما يماسه او يمازجه او يجاوره بواسطة برودته
الذاتية وطبيعته تقتضي حدوث حرارة فيما يماسه او تمازجه او تجاوره ان كان في
الماء حرارة غريبة بواسطة حرارته المرضية ولا تقتضي طبيعة جسم حدوث
كيفية في جسم آخر يماسه او يمازجه او يجاوره اذ لم تكن فيه كيفية مخالفة
لتلك الجسم مثلاً اذا كان في النار كيفية متوسطة ومازجها أو جاورها جسم فيه
مثل تلك الكيفية المتوسطة لم تحدث طبيعة النار في الجسم المجاور فكيفية

أصلاً وكذا اذا مزج ماء بارداً بارداً لم تحدث طبيعة الماء فيه برودة
فتخالف كيميائي المتزجين أو المتماثلين شرط في تفاعلها وتأثير طبيعة أحدهما
في الآخر وتأثر أحدهما من طبيعة الآخر سواء كانت الكيفيتان متضادتين كأن
يكون في أحدهما حرارة وفي الآخر برودة وفي أحدهما يوسنة وفي الآخر
رطوبة أو متخالفتين نحو الماء من التخالف كأن يكون في أحدهما حرارة أو برودة
شديدة وفي الآخر حرارة أو برودة ضعيفة كما في مزج الماء الشديد للسخونة
أو الشديد البرودة بالماء القار والليل البارد فإذا امتزج جسمان مختلفا الكيفية
سواء كانت كيفيتاهما ذاتيتين أو عرضيتين أو كيفية أحدهما ذاتية وكيفية
الآخر عرضية وسواء كانت كيفيتاهما متضادتين أو متخالفتين نحو الماء من
التخالف فعملت طبيعة كل منهما بواسطة كيفية في الآخر فلا وكسرت باعداد
كيفية الغير المنكسرة بعد الامتزاج كيفية الآخر وتكون كيفيتاهما في آن
المصادفة والامتزاج على صرافتهما جسماً كائناً قبل المصادفة والامتزاج وتكون
تلك الكيفيتان الصرقتان الغير المنكسرتين اللتين بفعل الطبيعتين معدتين لهما
في فعلهما فيستمد كل من الجسمين بعد امتزاجهما لأن يخلع كيفيته الصرفة
ويتكيف بكيفية مناسبة للكيفية التي كانت في محاذجه وأعدت طبيعة ذلك
المزاج التأثير في هذا الجسم فيتحرك كل من الجسمين من كيفيته الصرفة
الى الكيفية المتوسطة فزول عنهما كيفيتاهما الصرقتان وتحصل فيهما كيفية
مناسبة للكيفية المعدلة المذكورة ولا يزالان يتحركان في الكيفية الى أن تتشابه
الكيفية فيهما تلك الكيفية المتشابهة هي المزاج فالمنفصل هو كل من البسائط
التي تصغر وتتمزج والتفاعل طبيعة كل منها تزل عن الآخر كفيته ومحدث
فيه كيفية مناسبة لكيفيتها باعداد كفيته التي لا تنعدم حال الامتزاج وإنما

تنعدم بعده وكيفية كل منها قبل انكسارها وانعدامها في آن امتزاجها مع مدة
 فلا يجب بقاؤها بعد تحرك كل من تلك البسائط واستحالتها في الكيفية ولا
 حين حصول الكيفية المتوسطة فانكسار كل من كيفيات تلك البسائط
 المتزوجة معاً لانه بعد امتزاجها يتحرك كل من تلك البسائط واستحالت
 في الكيفية وفي آن الامتزاج لا انكسار لواحد من تلك الكيفيات ولا يلزم
 ان يكون المعلوم مؤثراً لان الكيفية التي انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج
 ليست مؤثرة بل معدة فلا يرد الاشكال على المذهب الثاني أو يقال ان فاعل
 كل كيفية هو المبدأ الفياض واجتماع العناصر على صرافة كيفياتها متصغرة
 متباعدة مع لزوال تلك الكيفيات الصرفة يستعد المتزج المركب من تلك
 العناصر لان قبض عليه من المبدأ الفياض كيفية متوسطة متشابهة ولا
 يرد عليه ان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في
 الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وذلك لان
 تفاوت تلك الاجزاء في الاستعداد حين بدء امتزاجها مسلم لكن الكيفية
 المتوسطة لا تفيض عليها في بدء امتزاجها بل بعد الامتزاج تندرج تلك الاجزاء
 في الكيفيات وتحرك في الاستعدادات فلا تزال تندرج في الاستعدادات
 حتى يتم نصاب الاستعداد فحين كمل استعدادها فاضت عليها الكيفية
 المتوسطة حين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الاجزاء في ذلك الاستعداد
 تفاوت وليعتبر بحال الترياق وغيره من المماجين فان الكيفية الترياقية
 لا تفيض على اجزاء الترياق بمجرد اجتماعها وامتزاجها بل اذا استمر
 امتزاجها مدة وتدرجت في الاستعدادات زماناً وكل استعدادها فاضت
 عليها الكيفية الترياقية المتشابهة في الكل أو يقال بناء على أصول الاشاعرة

ان العادة الالهية قد جرت بان تفيض على العناصر المجتمعة المتزجة اذا استدام امتزاجها زماناً كيفية متوسطة من دون ان يكون هناك تفاعل بينها وكسر وانكسار فيما بين كميّاتها وهذا وان كان هو الحق الحقيق بالقبول لكن لا يناسب ما اختلقه الفلاسفة من الاصول أو قال ان الكيفيات الاربعة أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان كان لها مراتب بحسب الشدة والضعف لكن كلا منها واحدة بحسب الماهية العامة فالجزء الناري اذا امتزج بالجزء المائي مثلاً فالجزء الناري وان خلع مرتبته من الحرارة بعد الامتزاج لكن لا يخلع الحرارة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقاً مالم تنقص الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء وكذا الجزء المائي وان خلع مرتبته من البرودة بعد الامتزاج لكن لا يخلع البرودة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقاً مالم تنقص الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء فالجزء الناري يتدرج من المرتبة الشديدة من الحرارة بسبب كسر برودة الجزء المائي المتزج به اياها الى المرتبة الضعيفة من الحرارة شيئاً فشيئاً والجزء المائي يتدرج من المرتبة الشديدة من البرودة بسبب كسر حرارة الجزء الناري المتزج به اياها الى المرتبة الضعيفة من البرودة شيئاً فشيئاً فالحرارة كاسرة ومنكسرة معا والبرودة كاسرة ومنكسرة معاً فحق انكسارهما انحطاطهما عن المرتبة الشديدة وانحطاط الحرارة عنهما انما هو لامتزاج الجزء الناري بمافي برودة فانحطاط الحرارة عنهما انما هو بالبرودة وانحطاط البرودة عن المرتبة الشديدة انما هو لامتزاجها بمافي حرارة فانحطاطها عنهما انما هو بالبرودة فالحرارة كاسرة للبرودة لان البرودة تنحط بها ومنكسرة بالبرودة لانها تنحط بها ولا يلزم الدور ولا ضمير في كون

كيفية واحدة بالعموم غالبية ومغلوقة كما صورنا من ان كيفية كل واحد
من الناصر على صرافتها من دون انكسار موجودة في آن الامتزاج وكل
من تلك الكيفيات الصرفة الغير المنكسرة الموجودة في آن الامتزاج معدة
لان يتحرك كل من الاجسام المازجة للجسم الذي فيه تلك الكيفية الصرفة
الى ما هو اضعف منها فكل منها كاسرة حال الامتزاج منكسرة بعده ومعنى
انكسارها بطل الامتزاج انعدامها وحدوث كيفيات اضعف منها وقده
الامر ان انكسار كيفية جسم انما يكون بحركة ذلك الجسم من مرتبة
شديدة من جنس تلك الكيفية الى مرتبة ضعيفة منه والحركة لا تقع في آن
فلا يمكن انكسار كيفيات البسائط في آن امتزاجها ثم اذا تحركت تلك البسائط
بعدها امتزاجها في الكيفيات ففي كل آن يرضى في زمان حركتها يكون في كل
منها كيفية تكون كاسرة للكيفية التي هي في الآخر في ذلك الآن فتتكسر
كيفية كل منها أي تنحط عن تلك المرتبة التي كانت في ذلك الآن فترتبة
أضعف منها بعد ذلك لأن فكل مرتبة من مراتب الكيفيات التي تكون
في تلك البسائط في الآتات المفروضة زمان حركتها معدة للمرتبة التي تكون
بعده ولا يجتمع معها الى ان تنتهي الحركة الى الكيفية المتوسطة المتشابهة في الكل
فلذا تشابهت الكيفية في الكل انقطع الفعل والافعال والكسر والانكسار لان
الفعل والافعال من الاجسام انما يتصور اذا تخالفت كيفياتها على ما مر فان اراد
صاحب المذهب الرابع هذا المعنى الذي صورناه فلا بأس عليه وان اراد
ان الكيفية الصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة ومنكسرة فقد أحال
خالف انكسار الكيفية انعدامها فكيف تكون كيفية واحدة شخصية موجودة
ومعتومة معا في حالة واحدة واما قول من قال ان الفاعل الكاسر هو نفس

الكيفية والمنفعل المنكسر سورتها لا قسمها فاني لم أحصله لمد لانه ان أراد
بسورة الكيفية التي حكم بانكسارها مرتبة خاصة معينة من شدة الكيفية
وبنفس الكيفية ماهيتها في ضمن مرتبة بين مراتبها كما يدل عليه كلامه حيث
نقى وجود سورة الحرارة في الماء الفاتر وسورة البرودة في الماء القليل البارد
فلا شك ان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البارد تنكسر حرارة الماء
الفاتر أيضا ولا يبقى فيه حرارته التي كانت قبل فيبين أي شيء انكسر هناك
انفس الحرارة أم سورتها ولا يمكنه ان يقول انكسرت سورة الحرارة اذ
ليس هناك سورة الحرارة بالمعنى الذي ذكر وان قال انه قد انكسرت
هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله ان المنفعل المنكسر سورة الحرارة لا
نفسها وأيضا اذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشديد الحرارة فلا شك في انه
نزول بالامتزاج شدة الماء الشديد الحرارة وتزداد به حرارة الماء الفاتر بما
كان قبل فالفاعل في زيادة حرارة الماء الفاتر الكاسر لكيفيته الساخنة اما ان
يكون سورة حرارة الماء الشديد الحار فيلزم ان يكون الفاعل الكاسر سورة
الكيفية لا نفس الكيفية على خلاف ما زعم أو يكون هو نفس كيفية الحرارة
وهو غير معقول لان نفس كيفية الحرارة أعنى ماهيتها موجودة في الماء
الفاتر أيضا والفاعل والاشغال بين الشيء ونفسه غير معقول وقد سبق انه
لا بد في الفعل والاشغال من التخالف وان أراد في سورة الكيفية أي مرتبة
كانت من مراتبها سواء كانت شديدة أو ضعيفة أي مرتبة من مراتب
الكيفيات الاربع مخالفة للكيفية المتشابهة وبنفس الكيفية نفس ماهيتها المطلقة
المتحققة في جميع المراتب فيكون في الماء الفاتر أيضا سورة الحرارة وفي
الماء القليل البارد أيضا سورة البرودة فيكون الفاعل الكاسر في صورة

مزج الماء الشديد البرد بالماء القار سورة حرارة الماء القار لا نفس الكيفية
وفي صورة مزج الماء الشديد السخونة بالماء القليل البرد سورة برودة الماء
القليل البرد لا نفس الكيفيتين كما زعم فلا معنى لاستشهاده بهاتين الصورتين
على أن الكاسر اتفاعل هو نفس الكيفية لا سورتها على أنه لا يرتاب في أن
الجسم الشديد السخونة كالنار إذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة
سخوته وانكسارها دون انكسارها إذا امتزج بالماء القليل البرد مع أن
الكاسر لسورة السخونة عنده نفس البرودة ولا تفاوت

في نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم أن
لا يكون بين الانكسارين تفاوت مع أنه خلاف البدهة فتبين أن التفاوت
بين الانكسارين إنما هو لأن الكاسر في الصورتين متفاوت فلا يحيد عن
القول بكون سورة الكيفية كاسرة وأيضاً أن كان مراده بنفس الكيفية
التي حكم بكونها فاعلة كاسرة نفس ماهيتها المطلقة المتحققة في جميع مراتب
الشدة والضعف وسورة الكيفية مرتبة من مراتبها شديدة كانت أضعفة
فلا يخفى أن كونها كاسرة لسورة الكيفية المخالفة لها إنما يكون بتحقيقها
في ضمن مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف وتلك المرتبة هي سورتها
على هذا الشق فتكون سورة الكيفية كاسرة فاعلة على خلاف ما زعم وأن
كان مراده بنفس الكيفية التي حكم بانها الفاعلة الكاسرة المرتبة الضعيفة
منها وسورة الكيفية التي حكم بانها المنكسرة المنضلة المرتبة الشديدة
منها فلا يخفى أن الكسر تدريجي يحصل شيئاً فشيئاً في كل آن من زمان الكسر
وكل جزء من ذلك الزمان تكون الكيفية الحادثة فيه ضعيفة بالقياس إلى
الكيفية التي كانت قبلها وكاسرة فاعلة لئلا يها اعني انكسارها على زعم هذا

القائل وهكذا الى ان تحصل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة فتكون الكيفية المزاجية كاسرة فاعلة لانكسار الكيفية الى قبائل ذليل هناك كينية أخرى يستند اليها كسر الكيفية التي هي قبل الكيفية المزاجية فيلزم تقدم حدوث الكينيات الضعيفة اللاحقة على زوال الكينيات الشديدة السابقة وتقدم حدوث الكيفية المزاجية على زوال ما قبلها مع ان الامر بالمعكس وبالجملة فلعل لكلامه معنى لست احصله فتحقق ان العناصر الاربع اذا تصرفت واهترجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل تام وفعلت صورة كل منها في عنصر آخر بكيفية المضادة لكيفية الآخر فخصات كينية متوسطة بين الكيفيات الاربعة متشابهة في جميع الاجزاء حتى يكون في الجزء الناري مثلاً كصفة مثلاً في الجزء المائي والجزء الهوائي والجزء الارضي بحيث يستبرد كل جزء منها بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ويستترطب بالقياس الى اليابس ويستيبس بالقياس الى الرطب فتلك الكيفية هي المزاج وانما شرط التماس التام بينها في حصول الكيفية المزاجية لان التفاعل التام بين تلك الاجسام انما يكون بتجاورها فكما كانت التجاور انهم كان التفاعل أبلغ والتماس غاية التجاور فكما كان التماس بينها انهم كان التفاعل بينهما أبلغ والتماس التام بينها انما يكون اذا تصرفت جدا اذ التماس بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان تلاقيها انما يكون باطرافها ونهاياتها وهي السطوح فكما كانت السطوح أكثر كان التفاعل المثلل بتلاقيها أكثر وحي كانت أنل كاد أنل وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء انما تكون بتضرعها فكما كان تضرعها أكثر كان التفاعل بينها أبلغ وهذا ظاهر اما ان التفاعل التام بينها انما يكون

بتجاورها فلما ذكره الشيخ من ان التجاور لولم يكن شرطاً في هذا التفاعل
فاما ان يستبرفه نسبة أخرى وضعية أولاً لا يعتبر فيه شيء من النسب الوضعية
بل يحصل التفاعل كيف اتفق والثاني باطل والا كان الماء يتسخن بسبب
نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه وهو ضروري البطلان فتبين الاول
وهو ان يعتبر في ذلك التفاعل نسبة وضعية تقتضي نوعاً من المحاذاة والقرب
فحيثما ان يسخن المتوسط بينهما (١) اولاً يسخن وعلى الثاني لا يسخن
المنفصل الأبعد أيضاً بالطريق الاول وعلى الاول يكون المتسخن المتوسط
القريب مؤثراً في المنفصل البعيد بالمجاورة وهو المطلوب واعترض عليه الامام
بان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها
لا تسخن الافلاك ولا الطبقة الزهريرية من الهواء وتضيء الارض ولا تضيء
الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفاقة وكذلك الرئي يؤثر في
العين ولا يؤثر فيما بينهما فان قيل ان التوقف على التماس هو التفاعل من
الجانبين ولا تفاعل في الصور المذكورة فلا تقض بها قلنا لما جاز تأثير واحد
جسمين في الآخر من غير ملاقاته جاز تأثير الآخر فيه أيضاً من غير ملاقاته
وحجتكم ان صححت كانت مانعة من تأثير أحدهما في الآخر أيضاً ثم قال
والحق في هذا الموضع ان يقال الكلام انما هو في اجزاء المنتزعة وهي لا محالة
تكون متلاقية ونحن لا نمنع ان يفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاته
هذا كلامه والحاصل ان المزاج انما يحصل بالتماس التام المستلزم للتفاعل
البالغ الى توسط الكيفية ولو وقع تفاعل بلا تماس تام لا تحصل الكيفية
المتوسطة المزاجية ولو أمكن التأثير والتأثر بل على تقدير تصغير المتناصر وتماسها

أيضا لو بقيت كفياتها على صرافتها وان كان الحس لا يميز بينها بل يحس بكيفية
كلتها واحدة لاجل المجاورة لا يحصل المزاج بل يسمى ذلك بالامتزاج
ولملاك قد دريت بما تلونا عليك من التفصيل ان التفاعل في هذا التفاعل
المأخوذ في تعريف المزاج هي صور البسائط وكفياتها معدلات وان أسند
الفاعل الى الكيفيات لكونها معدلات لم يمد فاقال الشيخ في كليات القانون
من ان المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر
متصرفة الاجزاء لتماس كل واحد منها أكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها
بعضها في بعض حدث عن جعلها كيفية متشابهة في جميعها ليس عليه
باس والضمير في قوله تفاعلت راجع الى قوله عناصر متصرفة الاجزاء لا
الى الكيفيات حتى يظن انه جعل الكيفيات فاعلة بوساطة القوى اعني
الصور النوعية والواقع عكس ذلك بل معنى كلامه ان العناصر المتصرفة
الاجزاء التماس غاية التماس اذا تفاعلت بصورها النوعية بعضها في بعض
حدثت عن جعلها كيفية متشابهة في جميعها وانما اسند التفاعل في صدر
كلامه الى الكيفيات المتضادة لانها وسائط لفعل الصور النوعية
ومعدلاتها والله اعلم بمراد عباده وقد افضي بنا الكلام الى الاسهاب
لما عرض لارباب الالباب في هذا الباب من الاضطراب والله
الموفق للصواب

المبحث الثاني

المرکبات تتولد من هذه البسائط الاربعة فهي من حيث انها يتركب
منها المركبات تسمى اسطوانات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى

عناصر ومن حيث أنها يحصل بتنفيذها عالم الكون والفساد تسمى أركاناً
ومن حيث أنها يتقلب كل منها الى الآخر تسمى أصول الكون والفساد
والدليل على كون المركبات متولدة منها وجهان الاول ان المركبات اذا
حللت بالقرع والانبثق يظهر منها اجزاء أرضية ومائية فذلك يدل على ان
الاجزاء الارضية والمائية كانتا موجودتين فيه تفرقتها الحرارة التي من
شأنها تقربق المختلقات واما وجود الاجزاء الهوائية فيها فلأنها لو لم يكن
فيها اجزاء هوائية كانت المركبات في غاية الاندماج والرصانة ولكانت
أحجام الاجزاء الارضية والمائية التي تحللت اليها المركبات مساوية لاحجام
المركبات واما وجود الاجزاء النارية فيها فلان اجتماع الاجزاء الارضية
والمائية والهوائية في المركبات يحتاج الى جامع مفيد لتضج وطبخ موجب
لحصول مزاج يستتبع صورة نوعية مائنة من التفرق وذلك الجامع هي
الحرارة النارية الغالبة وهذا الوجه اقناعي لا يفيد اليقين اما اولاً فلان شأن
الحرارة تقربق المختلقات وجمع المتماثلات لاجمع المختلقات التي هي الماء
والارض والهواء نعم اذا اشتدت الحرارة وأفتت الرطوبات بقيت المختلقات
مجتمعة لليوسة الموجبة لسر الانفكاك والحق ان المزاج لا يكون الا بحرارة
منضجة او طابخة وكون شأن الحرارة تقربق المختلقات وجمع المتماثلات انما
هو اذا كانت الحرارة غالبية على سائر الكيفيات ولكنها حينئذ لاتكون
منضجة وطابخة واما ثانياً فلان الحرارة القائمة بالجزء الناري انما تؤثر في
الجزء الارضي والمائي اذا حصل الاجتماع بينهما ويدوم ريثما يحصل التأثير
والتأثر فلا بد لهما من جامع آخر غير الحرارة النارية حتى تفيدهما النار طبخاً
ونضجاً وتحدث الصورة النوعية المائنة من التفرق فلم لا يجوز ان يكون

ذلك السبب الجامع هو لما منع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من طبع النار ونضجها لباقي الاجزاء فلا يحتاج الى الجزء النارى والحق ان الجامع بين الجزء الارضى والمائى غير الحرارة التارية بدون النضج والطبخ لا يكتفى لحصول الكيفية المزاجية فلا تحصل الحقيقة المركبة بدون الحرارة التارية واما ذلكا فلان اختلاط الرطب باليابس مفيد للاستسالك عندهم فلا يحتاج الى جامع آخر والحق ماصر من ان مطلق الجامع لا يكتفى لحصول المزاج بل لابد فيه من طبع ونضج واما رابعا فلان الهواء حار فلم لا يجوز ان يكون هو المنضج والطابخ من دون حاجة الى الجزء النارى والحق ان هذا مكابرة واما خامسا فلان كون تخلخل الاجسام بواسطة الهواء المتداخل فيها ممنوع لجواز ان يكون تخلخلها من قليل الانتفاش كما في الفطن وهذا أيضا مكابرة وانتفاش القطن أيضا من جهة الهواء المتداخل فيه واما سادسا فلان تحليل المركب الى الجزء الارضى والمائى لا يفيد الجزم بتركبه منها لجواز حدوثهما عند التحليل وهذا أيضا مكابرة اذ التحليل انما يكون الى مائته التركيب الثانى انا نشاهد حدوث النبات من اجتماع الماء والتراب ولا بد فيه من هواء متخلل وحرارة طابخة فلا يفسد لانا اذا القينا البذر فى الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء او حر الشمس أو لا يكونان على ما ينبغي يفسد البذر ولا ينبت فلم ان النبات مركب من العناصر الاربعة ولما كان تكون الانسان من الدم والحم يتكون من الغذاء والغذاء اما حيوان أو نبات وتكون الحيوان وازدياد حجمه وقاؤه اما بالنبات كما في بعض الحيوانات أو بحيو ان آخر حاله كذلك كما في الجوارح فالكل آيل الى حصولها من العناصر الاربعة وهذا أيضا قناعى اما أولا فلان الحرارة الطابخة لا يلزم ان

تكون هي الحرارة النارية واما ثانيا فلان ما ذكر استدلال بطريق الدوران وهو لا يقيد القطع فيجوز ان يحدث مركب بنحو آخر غير ما ذكر والذين شككوا في تركيب المواليد الثلاثة من العناصر الاربعة قولوا أولا ان النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير بالقسر ولا فاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المختلط بغير النار لقبول الصورة النارية أضعف من استعداد له لقبول غيرها واستعداده لقبول صورة ما يختلطه أقوى لاجل الاختلاط والمجاورة والجواب أولا بالنقض بالنار الموجودة عندنا وثانيا ان الممد كامتحن الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة النارية أقوى وقولوا ثانيا ان النار اذا اختلطت بما يفسرها من الاجزاء المائية والارضية انطفت فلاتبقى نارا والجواب ان حافظ التركيب يحفظها عن الاتفاء وامتزاج الاجزاء المائية والارضية يزيل كقيتها لاصورتها

المبحث الثالث

اختلفوا في ان صور البسائط هل هي باقية في المركبات وانما استعالت كقيتها أم لا بل تخلع البسائط صورها وتلبس بصورة تركيبة متوسطة الكيفية مبينة لصور البسائط فذهب عامة المشائفة الى الاول والآخرون الى الثاني واختلف الآخرون فمنهم من قال ان الصورة التركيبية الفائضة على البسائط المتزجة وان كانت مبينة لصورة كل من البسائط لكنها أمر متوسط بين صورها ومنهم من قال انها صورة أخرى من النوعيات وليست أمرا متوسطا بينها واستدل الشيخ على بطلان المذهب الثاني بانه

لا مزاج حيث ذبل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون بمد بقاء المتزجات
 باعيانها ولعلمهم بلتزمون ذلك ويقولون ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت
 واستحالت في كفياتها فسدت فتكون صورة تركيبة في المادة متوسطة
 الكيفية بين كفيات البسائط فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك وقد
 يستدل على بطلانه بانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانيق تميز
 الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر نتحقق ان في اجزاء اللحم
 جزءا له صورة مائية وجزءا له صورة ارضية ولم يخلع بسائطه صورها ولعلمهم
 يقولون انه في القرع والانيق تنقلب اجزائه فتفسد الصورة التركيبية
 وتكون الصور المنصرفة فان قيل ان ظهور التقاطر في بعض اجزائه والتكلس
 في بعضها يدل على اختلاف استعدادات اجزائه واختلاف استعدادات
 الاجزاء يدل على اختلافها بالمائية فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف
 اللزومات وهو انما يتصور ببقاء صورها النوعية قلنا ان عنصرا واحدا قد
 تختلف اجزائه في استعداد الانقلاب فبعض اجزائه تستعد للانقلاب
 الى عنصر وبعضها يستعد للانقلاب الى عنصر آخر فلم ان اختلاف استعدادات
 الاجزاء لا يدل على اختلافها بالمائية ولعل الانصاف يقضي بان العناصر
 المتزجة لو انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقيقة متقوما بصورة نوعية
 واحدة بعد خلعها الصور المنصرفة فتكون بعض اجزائه عند التخليل مائا
 قاطرا وبعضها كلسا غير قاطر ترجيح بلا مرجح فالضرورة قاضية بان
 اجزاء المركب مختلفة بالماهية فصورها باقية كما هو مذهب المشائية وما يستدل
 به على بطلان بقاء صور البسائط في المركب من ان صورها لو كانت باقية
 عند حدوث الكيفية المتوسطة واستفادتها صوراً زائدة على صور البسائط

كالصور اللحمة مثلا لجاز ان تحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمة في كل واحد منها حين اقتراده في غاية السقوط اذ الملازمة بمنوعة لجواز ان يكون الاجتماع والامتزاج شرطا في حدوث الكيفية المتوسطة والصورة التركيبية نعم يرد على المشائية القائلين ببقاء صور البسائط في المركبات اعضاء عويص ليس لهم عنه مناص ومحيص وهو انه لو كانت صور البسائط باقية في المركبات كانت مادتها متقومة . متحصلة بصورها في حال التركيب ولا تكون محتاجة في قومها الى صور المركبات كالصورة الاقوتية والذهبية فتكون صور المركبات اعراضا لانها على هذا التقدير تكون حالة في محل مستغن عنها والحال فيما يستغنى عنه عرض عندهم مع انهم قد أجمعوا على ان الصور التركيبية جواهر وما يجاب به عن هذا الاعضال من ان مادة البسائط وان كانت متقومة . متحصلة بصورها لكن الصور التركيبية ليست حالة فيها بل هي حالة في المجموع المترج من البسائط وهذا المجموع المركب ليس متقوما متحصلا بصور البسائط بل هو متقوم بالصور التركيبية محتاج في قومه اليها فهي حالة في محل محتاج اليها فتكون جواهر لا اعراض في غاية التسخافة لأن مجموع العناصر متضمن لامر من الاول البسائط والثاني وصف الاجتماع والبسائط متحصلة متقومة بصورها غير محتاجة في قومها الى الصور التركيبية فاتما يحتاج اليها اتصافها بوصف الاجتماع وهو أمر عرضي والحال الذي يحتاج اليه المحل في أمر عرضي ولا يحتاج اليه في وجوده يكون عرضا لا صورة جوهرية فتكون الصور التركيبية اعراضا لا جواهر واما ما يقال من ان الحال الذي يحتاج اليه المحل في وجوده بالتأمل أو في تحمله نوعا وحقيقة حقيقية يكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية كالصورة

الانوتية وان كانت لا تحتاج اليها العناصر في وجودها بالفعل لكنها تحتاج اليها في تحصيلها نوعاً وحققة حقيقية أي ياتوناً مثلاً فنكون الصور التركيبية المحصلة للعناصر أنواعاً وحقائق جواهر لا اعراض في غاية لسخافة فان الارض لم يشترط في حده ان لا يكون جزء الشيء بل معناه هو الحال في الحل المستغنى عنه في الوجود بالفعل وهذا المعنى متحقق في الصور التركيبية فكيف لا يكون اعراضاً على أنافد أبطلنا هذا القول بوجود عديدة في كتابنا الموسوم بالجنس العالي في شرح الجوهر التالي

(المبحث الرابع) المزاج اما ان يكون مقادير كفيات بسائطه فيه متساوية متقاومة وتكون الكيفية المزاجية المتوسطة بينها متوسطة توسطاً حقيقياً متساوية النسبة الى الطرفين فهو المعتدل الحقيقي أولاً يكون كذلك بل يكون مثلاً عن حاق الوسط الى أحد الطرفين وهو غير المعتدل الحقيقي والمعتدل الحقيقي قد اختلف في استحالته وامكانه فقال الشيخ انه لا يجوز وجوده فضلاً عن ان يكون مزاج انسان أو عضو انسان واستدل عليه بان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع أجزائه مدة يحصل فيها الفعل والاتصال لان طبائع العناصر داعية الى الانقراق والحصول في أحيازها وليس واحد منها غالباً حتى يقصر الباقي في حيزه فتفترق بالضرورة لوجود المتقضي وعدم المانع والمترج من العناصر يجب ان تجتمع أجزاؤه مدة يحصل فيها الفعل والاتصال لان مزاجه انما يحصل بالحركة في التكيف وهي تدريجية لا تقع الا في مدة وانترض عليه بوجودين الاول انه يجوز ان تجتمع العناصر بحيث يكون الخفيفان المائلان الى التوق أنفى النار والهواء في جهة السفلى والثقيلان المائلان الى التثنت في جهة الدلو لاسباب خارجية فيقصر الثقل

الخفيف وبالعكس فيمانان معوتين عن الحركة الى الاحياز الطبيعية اوشي
من المتعادلين لايقوى على دفع الآخر فتجتمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل
والافعال ويحدث المزاج ولعل القطرة السليمة المادلة تنضى بانه في الصورة
المذكورة التي تقتضى ان تكون جميع الاجزاء الثقيلة عالية وجميع الاجزاء
الخفيفة سافلة لاينأى التماس التام والامتزاج البالغ بين الاجزاء فلا يحصل
الفعل والاقمال اللذان يوديان الى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة
بين جميع الاجزاء فكيف يحدث المزاج الا ان هذا لايفهم المناظر الثاني
ان القاسر الجامع لاينحصر في المنصر فن الجائز ان يكون هناك قاسر
خارجي يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات حتى تتفاعل فيحدث ازاج للمتدل
الحقيقي وقد يستدل على امتناع المتدل الحقيقي بانه لووجد لكان له حيز
طبيعي لماسبق في سماع (١) الطبي ولايجوز ان يكون حيزه حيزاً أحد البسائط
لامتناع الترجيع بلا مرجع ولا حيز في الواقع سوى أحياز البسائط
والا لزم خلاؤه قبل حدوث المركب وهذا الدليل في غاية الوهن لان
المتدل الحقيقي يتبادل فيه الخفة والثقل فيكون متحيزا بين حيزي الخفيفين
وبين حيزي الثقيلين كما أشرنا في فصل الحيز أو يكون حيزه حيث اتفق
وجوده كما هو المشهور ويجوز أن يكون له حيز آخر سوى أحياز البسائط
يشغله بسيط بالتدخل لضرورة امتناع الغلاء وقد يورد على الوجهين جميعا
بانهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لادلى
امتناع وجود مركب تتساوى مقادير كفياته الاول أعنى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ومن الجائز ان يوجد مركب تتساوى كفيات بسائطه

وشفاوت ميولها الى احيازها بسبب تفاوت بعدها عن احيازها الطبيعية
فان الميل الطبيعي يشتد عند قرب الحيز ويضعف عند بعده وقال الامام يشبه
ان يكون الحق في هذه المسئلة هو ان التركيب من البسائط المتساوية ممكن
ولكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التخلل أو سريع غلبة بعض
بسائطه بعضا والمزاج الغير المعتدل الحقيقي على ثمانية أقسام لان خروجه
عن الاعتدال اما في كيفية مفردة فلما في الحرارة فقط أو في البرودة فقط
أو في الرطوبة فقط أو في اليبوسة فقط فهذه أربعة أو في الحرارة والرطوبة
أو في الحرارة واليبوسة أو في البرودة والرطوبة أو في البرودة واليبوسة فهذه
أربعة آخر فكل ثمانية ثم غير المعتدل الحقيقي على قسمين الاول المعتدل الطبي
الذي يستعمله الاطباء في اطلاقاتهم وهو المركب الذي يكون فيه من كيات
الناصر وكيفياتها القسط الذي يكون البق بحاله والنسب باضاله وان كان
ابعد من الوسط كمزاج الاسد فان الاليق به والانسب له ان يكون حارا
ليكون شجاعا مقدما ومزاج الارنب فان الانسب به ان يكون باردا
ليكون جبانا فافرا والثاني غير المعتدل الطبي وهو ما لا يكون كذلك ويبان
ذلك ان لكل نوع من المركبات مزاجا ذا عرض له طرقات اطو تعريض
مثلا مزاج الانسان يتحمل زيادة الحرارة الى حد لا يتجاوزه حتي لو جاوز
مزاج ذلك الحد لم يكن المزاج المجاوز عن ذلك الحد من الحرارة مزاج
الانسان بل مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد
هلك وكذا يتحمل زيادة البرودة الى حد لا يتجاوزه بل لو جاوز مزاج ذلك
الحد من البرودة لم يكن مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر كالارنب مثلا
فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد هلك فالمعتدل الطبي هو ما يتوفر عليه من

كليات العناصر وكيفياتها القسط لذى ينبغي له ويليق به على أعدل قسمة
ونسبة مثلا يفرض مزاج ينبغي له ويليق ان تكون نسبة حرارته الى برودته
بالضعف ونسبة رطوبته الى يبوسته أيضا بالضعف ويكون عرض حرارته
ما بين عشرة أجزاء الى عشرين وعرض برودته من خمسة الى عشرة وكذا
عرض رطوبته من عشرة الى عشرين وعرض يبوسته من خمسة الى عشرة
وكذا عرض رطوبته من عشرة فتي كانت هذه النسبة محفوظة في مزاج
شخص من أشخاص هذا النوع ولم يخرج من حدى عرضه كان ذلك
المزاج معتدلا سواء كان حرارته ورطوبته اثنتي عشرة اثنتي عشرة وبرودته
ورطوبته ستا ستا أو كان حرارته ورطوبته ست عشرة ست عشرة وبرودة
ورطوبة ثمانية ثمانية أو غير ذلك مما تكون النسبة فيه محفوظة ولا يخرج من
حدى عرضه ومتى لم تكن النسبة محفوظة كان المزاج غير معتدل فغير المعتدل
بهذا المعنى أيضا على ثمانية أقسام أحدها ان يكون أحر مما ينبغي فقط
وثانيها ان يكون أبرد منه فقط وثالثها ان يكون أرطب مما ينبغي فقط
ورابعها ان يكون أيبس منه فقط. وخامسها ان يكون أحر وأرطب منه
وسادسها ان يكون أحر وأيبس منه وسابعها ان يكون أبرد وأرطب منه
وثامنها ان يكون أبرد وأيبس منه

(المبحث الخامس) قال المعلم الثاني في عيون المسائل حكمة البارئ في الغاية لانه خلق الاصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال نصيب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال زواج البشر حتى يصاح لقبول النفس الناطقة وهكذا قال الشيخ في الاشارات انظر الى حكمة

الصانع بدء فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى وجعل كل مزاج لنوع
وجعل أخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل
أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره النفس الناطقة وبالجملة
فاعدل الامزجة عندهم مزاج الانسان قالوا اذا امتزجت العناصر واستقرت
على كيفية واحدة متشابهة استجتمت ان يفيض عليها من المبدأ القياض
الذي أعطى كل شيء خلقه ما يحفظ تركيبها وييسرها على الاجتماع مدة
ولولا لتداعت الى الافتراق سرياً بمقتضى طبائها لكنها تختلف في ذلك
الاستحقاق بحسب اختلاف استعدادات أمزجتها فتفاوت الصور الناتجة
عليها كمالاً ونقصاناً فابعداها عن الاعتدال أبعداها عن الكمال وهو المركب
المعدني فتما يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال في الغاية ان تفيض عليه صورة
ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون ان تكون صالحة للنشوء والماء والتوليد
والاغذية وما هو أقرب منه الى الاعتدال وهو النبات يستحق ان يفيض
عليه نفس يكون مبدأ آثار لا يترتب على الصورة المعدنية كالنخدية والتنمية
وتوليد المثل وما هو أقرب منه الى الاعتدال أشبه بالمبدأ الفعال وأحق
بان تفيض عليه ما يكون مبدأ لآثار الكمال وهو الحيوان فافيض عليه النفس
الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتنمية والتوليد المختصة بالادراك
والشعور ولما كانت النفس الناطقة أشرف الصور والنفس المنصيرية ينبغي
ان يكون المزاج القابل لها أشرف الامزجة وأقربها الى التوسط الحقيقي
فمزاج الانسان ينبغي ان يكون أعدل الامزجة واختلفوا في أعدل اصنافه
فقال الشيخ أعدل الاصناف سكان خط الاستواء وقال الامام هم سكان
الافليم الربع وتصور ذلك انهم قسموا الربع المسكون من الارض سبعة

أقسام متساوية العرض سموها كل قسم منها اقليما فالاول ما بلى خط الاستواء وطوله عشر آلاف ومائتان وثلاثون ميلا وهو أطول الاقليم يأخذ من شرق أرض الصين ويمر ببعض بلاد الصين والهند والسند والطرف الجنوبي من أرض الحجاز وأكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهي الى البحر المحيط الغربي والثاني يأخذ من أرض الصين ويمر بمعظم بلاد الهند ومنها دار ملكها دهل ومعظم بلاد السند ويصل الى عمان ويمر بالطائف والحرمين المحترمين الشريفين آدم الله سبحانه تشرهما وتعطيتهما ويقطع القزم والنيل والأرض المغرب وينتهي بالبحر المحيط والثالث يأخذ من شرقي أرض الصين وفيه دار ملكهم ويمر بوسط مملكة الهند ومولتان من أرض السند ويزابل وبنجستان وكرمان وفارس وأصفهان واهواز واسط وبصرة وكوفة وبغداد وحمص وبيت المقدس ودمياط واسكندرية ثم ببلاد أفريقية ويصل الى البحر المحيط والرابع يأخذ من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد تبت وخطوط جبال كشمير وكابل وغوروا أكثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم وأكثر بلاد عراق العجم وأذربيجان والموصل ونصيبين وملطية وحلب وانطاكية وبارض المغرب الى ان ينتهي الى المحيط الخامس يأخذ من أقصى بلاد الترك ويمر بقرغانة وسمرقند ونجاشي وخوارزم وديار الارمنية وساحل بحر الشام وبعض بلاد الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس يأخذ من بلاد المشرق ويمر بجرجان وبعض الروم وصقالية وباب الابواب وشمال الاندلس وينتهي الى المحيط والسابع يأخذ من المشرق ويمر بنهايات أتركة الشرق وشمال بلاد ياجوج وماجوج وبيبال يأوي اليها الأتراك كالوحوش ويقطع بحر الشام وتنتهي العمارة الى جزيرة تسمى تولى يقال ان اهلها

يسكنون الجمامات لشدة بردها واما خط الاستواء وهو الذي يليه الاقاليم
الاول فابتدأوه من جنوب شرق أرض الصين ويمر بجنوب جزر قسرا نديب
ثم شمال جزائر القرنيج ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التي منها منابع
نيل مصر ثم جنوب سودان العرب الي ان ينتهي الى المحيط الغربي فالشيخ
يقول ان أمزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء أعدل لتشابه
أحوالهم في الفصول وتبادل ليلهم ونهارهم فكأنهم في ربيع دائم والامام يقول
ان الاقاليم الاربعة أعدل الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط الموجب للاحتراق
والبرد المفرط الموجب للنفجاجة فامزجة سكانه أعدل ولذا رآهم أحسن ألوانا
وأجود اذها نأ وأطول قدودا وأصح أبدانا وأكرم أخلاقا وعاد (١) وأكثر
نسلا وأولادا وتحقيق الكلام في ذلك وبسط القول فيه بالكتب الطبية
أخلق هذا اعلم ان المركبات من العناصر منها مالا مزاج لها وهي كائنات
الجو ومنها ماله مزاج فنه مالا نفس له وهي المعدنيات ومنه ماله نفس
مائية فقط وهي النباتات ومنه ماله نفس حساسية وهي الحيوانات ومنه
ماله النفس الناطقة وهو الانسان فلننقد للبحث عن كل منها فصلا

(فصل في كائنات الجو اعلم ان المركبات التي لامزاج لها ولا لها صورة
تركيبية حافظة لا تركيب انما تكون من البخار والدخان وهما يحدثان
من الحرارة سواء كانت حرارة النار أو حرارة الشمس فان الحرارة اذا
أثرت في البلة صعدت منها أجزاء هوائية ومائية وهي البخار وأجزاء نارية
وأرضية وهي الدخان والبخار لطيف صعوده ثقيل والدخان كثيف صعوده
خفيف ويتصاعدان في الأكثر مختلطين وقلما يتصعد أحدهما ساذجا لكن

البخار لا يرتقي الا الى طبقة الزمهريرية من طبقات لهواء الدخان اذا كان قويا يفارقه متصعدا الى حيز النار فاذا تصعد البخار فان كان في الجو حرارة حلات الاجزاء المائية منه فينقلب هواء صرفا والا فاما ان يبلغ البخار الى الطبقة الزمهريرية من الهواء فيضربه البرد فيتكاثف فينمقد سحابا فان لم يكن البرد شديدا تقاطرت الاجزاء المائية بلا جود وهو المطر وان كان البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جود فان انجمدت قبل اجتماعها وتقاطرها نزلت ثلجا كالقطن المحلوج وان انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزلت بردا فان نزلت من سحب دميعة يكون ضئيرا مستديرا لدويان زواياه بالحركة في الجو وان نزل من سحب قريبة يكون في الغالب كبيرا غير مستدير ولا ينزل البرد في صميم الشتاء لان البرد الشتوي ان كان شديدا ينجمد البخار قبل الاجتماع وانما قد حبا فينزل ثلجا وان كان ضميئا لم ينجمد فينزل مطرا ولا في حر الصيف لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب أجزائها المائية لثقل الحرارة هواء صرفا بل ينزل في الربيع والخريف لان الهواء يختلف فيهما كثيرا فربما يشكثف البخار فيهما تكاثفا ما ويكتفه الهواء الحار قهرب البرودة دفعة الى باطنه فينمقد بردا بردا وينزل وربما يكون البخار يتخلخل بالحرارة فيشتد استعداد له للجود كما ان الماء الحار أسرع جودا من الماء البارد ولذا ترى سكان البلاد الحارة اذا جمد الماء سخنوه فاذا ضرب (١) البخار المتخلخل بالحرارة بردا ينجمد بمدان صار حبا كبيرا فينزل بردا واما ان لا يبلغ الى الطبقة الزمهريرية فان كان كثيرا ولم ينمقد سحابا فهو انصباب وربما ينمقد سحابا ماطر الشدة برد الهواء القريب

من الارض وحكى عن الشيخ انه كان على بعض الجبال المحيطة بقرية
فتصاعد بخار من تلك القرية تصاعدا يسيرا فانمقد سحابا مطرا وكان الشيخ
فوق الغمام في الشمس واهل القرية يمحطرون وقد سمعنا مثل هذا من كثير
من الذين يقيمون على الجبل الشامى من أرضنا وان كان قليلا فاذا ضربه
برد الليل كنفه فينزل لثقله بسبب البرودة في أجزاء صغار لا يحس بها الا
عند اجتماع قدر معتد به فان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل كالثلج
وان لم ينجمد فهو الطل ونسبته الى الصقيع كنسبة المطر الى الثلج فهذه
تتكون من البخار في الاكثر وربما يتكاثف الهواء نفسه لشدة البرد
فيستحيل الى هذه الاشياء قال الامام تكون هذه الاشياء في الاكثر
من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واذا تصعد الدخان مخلوطا
بالبخار ووصل الى الطبقة الزهريرية يتكاثف البخار وينمقد سحابا ويحبس
الدخان في جوفه فذلك الدخان ان بقي حارا قصد العلو لاجل الاجزاء النارية
الصاعدة بالطبع ومزق السحاب تمزيقا غنيا وان صار باردا تكاثف وتكاثف
وقصد السفلى ومزق السحاب تمزيقا غنيا فيحدث من تمزيقه السحاب
ومصا كته اياه صوت هو الرعد ثم ان ذلك الدخان قد يشتعل بتسخين
الحركة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه نارية وأرضية قد عمل فيها الحركة
والحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنية فتشعل بأذني سبب مشتمل
فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحادث من الحركة الشديدة والمصاكة
الشيقة فان كان لطيفا ينطفئ سريعا وهو البرق وان كان كثيفا لا ينطفئ
حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة وهي قد تكون كثيفة شديدة

تضعض أركان الابنية المشيدة الراسية وتذك قلل الجبال الشاهقة القاسية
 (١) وتحترق الاحجار الصلبة وقد تصير لطيفة تنفذ في المتخلخل ولا تحرقه
 وتذيب الذهب في الكيس ولا تحرقه واذا تصعد الدخان ووصل الى
 كرة النار يشتعل كما تراه فيما اذا أطأت سراجا ووضعت تحت سراج
 مشتعل يتصل دخان السراج المطفى بالمشتعل فيشتعل ذلك الدخان
 وينحدر اشتعاله الى قبة المنطى فيشتعل ذلك السراج فما كان منه لطيفا
 صار مشتعلا وهذت فيه النار بسرعة فيرى كأنه كوكب ينقض ويقذف به
 وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لم يشتعل بل يحترق ويمكث محترقا على
 صورة ذؤابة او ذنب أو حيوان له قرون وربما يبق أشمرا وهي
 الكواكب ذوات الاذنب وذوات الدواب وذوات القرون والنيازك
 والاعمدة وما كان منه غليظا فاذا تعلق النار به ظهرت الحمرة فيرى
 كالحمرة وما كان منه أغلظ يرى أسود كالفحم عند تعلق النار به أو يرى
 كأنه قبة ومنفذ خال واذا كان الدخان المشتعل بالنار متصلا بالارض
 غير منقطع عنها ينحدر اشتعاله الى الارض فيرى كأنه تنينا مشتعلا يزل
 من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض أحرقت تلك المادة
 وما يقارنها وهو المسمى بالحريق وبما يحدث في الجو من البخار الهالة
 وقوس قزح أما الهالة فبسبب حدوثها ارتسام ضوء النير في أجزاء رشية (٢)
 صغيرة صقلية كأنها مرايا متراصية محيطة بنيم رقيق لطيف غير سائر
 ماوراءه واقع في مقابلة النير حائل بينه وبين الراي فيرى النير نفسه في
 ذلك النيم ويرى في كل من تلك الاجزاء الرشية صورة قمر دائرة تامة

أوناقصة منورة بنور ضعيف محيطة بالنير وهي الهالة وقد يقال ان سببها ان
 السحاب الرقيق الواقع في مقابلة النير يقع عليه ضوء النير وينعكس منه
 الى النير لصقائه فيستضيء الهواء المحيط بالنير بالضوء المنعكس فيرى
 النير وضوءه جميعا كأنه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر
 الى نار صغيرة توقد من بعيد فترى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها
 بضوئها وعدم تمييز الحس بين الضوء الاصلى والمارضى وقد يتفق أن
 يحدث هالتان أو أكثر حول النير اذا وجدت سحابتان أو أكثر على
 الصفة المذكورة وترى الهالة التحتانية أعظم لأنها أقرب الى الناظر وحدثت
 الهالة حول القمر أكثر وحدوثها حول الشمس وهي التي تسمى بالظفاوة
 أندر لأنها تحلل السحب الرقيقة وحدثت الهالة يدل على حدوث المطر
 لأنها تدل على رطوبة الهواء وأما قوس قزح وهو ما يرى شبيه قوس فوق
 الأفق فبببب انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء بخارية لطيفة
 شفافة صافية رشيعة على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل
 أو سحاب غليظ كدور وكانت الشمس قريبة من الأفق الآخر فإذا أدبر
 الانسان على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصغيلة صارت الشمس في
 خلاف جهة النظر فالنعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس
 لكونها صغيلة فأدت ضوء الشمس دون شكها لكونها صغيرة فيرى
 قوس قزح وتختلف ألوانها بحسب اختلاف ضوء الشمس وألوان السحاب
 والبسط في ذلك يستدعي اطنابا لا يليق بهذا المختصر... ومما يحدث من
 الدخان في الجو الريح فانه اذا صعدت أدخنة كثيرة الى فوق فنجد
 وصولها الى الطبقة الزهريرية قد تكاثف وتثقل وتنزل فيتساقط الهواء

من نزولها فتحدث ريح باردة وقد تتصاعد فتصل الى كرة النار فتحرق ويرجع رمادها بمصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك فيتوج الهواء وتحدث الريح الحارة وقد تمزق الادمخنة والابخرة المتصاعدة الهواء فيتحرك وتحدث الريح وقد يتفق أن يتدخل جانب من الهواء فيعظم مقداره فيدفع مايجاوره ويدفع ذلك الجاور مايجاوره وهكذا الى أن تضعف القوة الدافعة وان يتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر مقداره فيتحرك مايجاوره من الهواء الى مكانه ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك الهواء وما يجاوره وتحدث الريح وقد تسخن الريح لمرورها على ارض حارة أو لاحتراقها في نفسها بالاشعة أو لاختلاطها بالادمخنة والابخرة الحارة جدا فتحرق الابدان وهي المسماة بالسوم ومن الرياح مايسمى بالزوعة والاعصار وهي ريح تهب ملتوية على نفسها كالعمود نحو السماء فقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة أما الهابطة فسيبها أنه اذا انفصلت ريح من سحابة وتوجهت الى أسفل فعارضها في طريقها قطعة من السحاب تصدحها تلك القطعة من تحت وتدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع جزء من تلك الريح بين دفع مافوقه اياه الى أسفل وبين دفع السحابة التي تحته اياه الى فوق فيعرض له من الدفتين أن يستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها وترتفع ملتوية على أنفسها وأما الصاعدة فسيبها تلاقي ريحين متقابلتين مختلفتي الجهة وربما تبلغ قوة الاعصار الى أن تقلع الاشجار العظيمة من أصولها وتذهب بالاثقال والحول ثم الريح والمطر في الاكثر يتألفان فان الريح في الاكثر تطفئ مادة السحاب بجوارتها وتقرنها بجركتها فلا تطر والمطر يبل الادمخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا

تتمكن من الصعود فلذا تكون السنة التي تكثر فيها الامطار تزل فيها الرياح
وبالعكس ومما يحدث في الجو علي وجه الارض في بعض البقاع من
البخار أنوار تشاهد بالليل في تلك البقاع وذلك اذا كان فيها طبيعة كبريتية
يرتفع منها في الليالي أبخرة على تلك الطبيعة وتخالط هواءها الذي صار رطباً
بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الادهان السريعة لاشتعال
فيشتعل من أنوار الكواكب أو بنيرانها كالبرق فيرى على وجه الارض
وفي الهواء شمل مضيئة ومما يحدث في الارض من البخار اعتجار العيون
وذلك أن الارض قد تتخلل بمجاورة الماء فتكون فيها فرج وتقبيلواها
هواء وبخار وماء فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد يردان
يرودة الارض فينقلبان ماء فانه قوة على تعجير الارض ومدد بحيث
تستيعب كل جزء منه جزءاً آخر فيجبر الارض عينا جارية ويمجرى على
الولاء ضرورة امتناع الخلاء فانه لما انقلب ما في باطن الارض من الاهوية
والابخرة ماء بسبب البرد وجري ذلك الماء من باطن الارض الى ظاهرها
انجذب الى مكانه هواء آخر وبخار آخر لضرورة امتناع الخلاء وينقلب
ذلك الهواء والبخار ايضا ماء بسبب البرد الحاصل هناك فيجري
فينجذب الى هناك هواء وبخار آخر وهكذا الى ان يمنع مانع وماله قوة على
تعجير الارض لكن ليس له مدد يحدث منه عيون راكمة وما ليس
له قوة يحدث منه القنوات والآبار فان مياهها تتولد عن ابخرة ضئيفة
القوة اذا ازيل عنها ثقل التراب صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت اليه
بأدنى حركة فان جعل لها ميل واضيف اليه ما عده فهو ماء القنوات والا
فهو ماء الآبار وقد ذهب أبو البركات لانكاره انقلاب الهواء ماء الى أن

هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية المتصرفه في عمق الارض وثقلها وايد
مذهب زيادتها عند زيادة ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار وتقصاها عند
تقصاها وبان باطن الارض في الصيف اشد بر دامنه في الشتاء فلو كان
السبب في ذلك هو الانقلاب لوجب أن تكون مياه الآبار في الصيف
أزهد وفي الشتاء اقصى مع ان الامر بالمكس وهذا أيضا ليس ببعيد بل
هو اقرب الا أن ما استدلل به على نفي السبب المذكور لولا انما يدل على
انه ليس سببا مستقلا لعل انه ليس سببا أصلا وبما يحدث في الارض
من البخار والدخان والزلة فان سببا الاكثرى انه اذا تولد تحت الارض
بخار دخان كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ
فاذا قصد ذلك البخار الخروج من الارض ولم يجد مخرجا تحرك فتزلزل
الارض بحركته وربما شق الارض شقا وربما حدثت من الشق نار
معترة واقلب البخار والدخان نارا وربما انفجرت منه العيون انفجارا
والدليل على ان ذلك هو السبب الاكثرى لها ان البلدة التي تكثر فيها
الزلازل اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى تكثر فيها منافذ
الابخرة التي تحت الارض تقل الزلازل فيها وان البلدة التي أرضها رخوة
متخلطة تقل فيها الزلزة (تنبيه) اعلم ان تكون كل هذه الآثار بل سائر
الكائنات والاشياء انما هو بتقدير تقدير فعال يخلق ما يشاء وحكم حكيم
بديع بديع الانشاء في الارض والسماء لا يحتاج في تكون الاشياء الى
الى مادة ومدة ولا الى معد وعدة لكن حكمته الكاملة ربطت كائنات
بأسباب عادية وقدرته الشاملة كونت مواد عناصر وأعدتها لتكوين
أشياء مادية ورتبت عليها مصالح وغايات وجعلتها على عظمتها وحكمته

أدلة وأيات فخلق الله سبحانه بسائط وركب منها أبحرة وأدخنة وجعلها مواد وأسبابا فكون منها مطرا وماء وسحابا وأخرج حبا ونباتا وقد ركل منها فصولا وأوقاتا وجعلها أرزاقا وأقواتا ننتبارك الله أحسن الخالقين

فصل في المعادن المركب الذي له مزاج قبض عليه من المبدأ القياض صورة تركيبية متنوعة حافظة للتركيب فان لم تكن تلك الصورة قسا كان المركب معدنيا فهو لا يفتدى ولا ينمو وليس فيه قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة والمركبات المعدنية على قسمين منطوقة وغير منطوقة فأما المنطوقة وهي التي تقبل ضرب المطرقة بحيث لا تنكسر بل تلين وتندفع الى الاعماق وتتبسط فسيعة أجساد وهي الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخاصيتي (١) والاسرب والحديد فهذه أجساد منطوقة صابرة على النار ذائبة بخلاف الزجاج والمينا فانها ليست بمنطوقة وبخلاف مثل الشمع والقيز فانها لا تصبر على النار وبخلاف الاكلاس والاحجار التي لا تذوب فان قيل الحديد أيضا لا يذوب بل يلين قلنا بل يذوب بالخليل أما الذهب فيعرف بأنه جسم منطوق صابر على النار ذائب أصغر رزين فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية وأما الفضة فتعرف بأنها جسم منطوق صابر على النار ذائب أبيض رزين بالقياس الى بقية الاجساد يتولد من الزيق والكبريت وذلك لان الكبريت يتولد من بخار امزج مع دخان وهواء امزجا تاما حتى حصل فيه دهنية والزيق من بخار ممزج مع دخان كبريتي امزجا محكما حتى انه لا يفرد منه سطح الا وينشأ من تلك اليوسه شيء فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصارا

(١) هو بالفارسية روح توتيا وقيل هو نحاس يشبه الذهب ويخذ منه مرآة

شديدا بشكل ما يحويه ونظيره ان قطرات الماء اذا وقعت على التراب
الذى هو في غاية اللطافة فرميا أحاط بكل قطرة غلاف ترابي حافظ
لتلك القطرة على وجه ذلك التراب وان تلاقت قطرتان فلا يمد أن
ينحرق الغلافان التريان وتصير القطرتان قطرة واحدة كبيرة والغلافان
غلافا واحدا كبيرا فالكبريت عنصر مثل الزيت اذا قرر هذا فاعلم ان
هذه الاجساد السبعة تتحلل الى زيت عند الاذابة أما الرصاص فظاهر
وأما سائر الاجساد فلانها عند الذوب تكون كالزيت المحلول والتحليل
انما يكون الى مائنه التركيب وأيضا لو لم يكن عنصرها الزيت لما يتعلق
الزيت بها واللازم باطل وأيضا لولا ذلك لما صار الزيت اذا عقد برائحة
الكبريت كالرصاص وهو باطل وأيضا قد شاهدنا نحن تولد الذهب
والفضة من الزيت بمصر بمض الحشائش الرطبة فيه ووضعها في روث
على النار فلم أن تلك الاجساد متولدة من الكبريت والزيت باختلاطها
وسبب اختلافها اما اختلاف الزيت أو اختلاف الكبريت أو اختلاف
تأثر أحدهما عن الآخر فان كان الزيت والكبريت صافين وكان انطباق
الزيت بالكبريت انطباقا تاما فان كان الكبريت مع قثائه أبيض تولد
الفضة وان كان احمر وفيه قوة صبغة غير محترقة تولد الذهب وان كانا
تقيين وكان في الكبريت قوة صبغة ولكن قبل استكمال النضج وصل
اليه برد عاقد تولد الخارصيني وكأنه ذهب فجع وان كان الزيت قثيا
والكبريت رديا وكان في الكبريت قوة احراقية تولد النحاس وان كان
الكبريت غير جيد المخالطة مع الزيت وكان مداخلا اياه تولد الرصاص
الابيض وان كان الزيت والكبريت كلاهما رديين فان قوى التركيب

والالتئام وكان الزيت متخللاً أرضياً وكان الكبريت ردياً محرقات ولد الحديد وان كانا مع رداًتهما ضعيفي التركيب تولد الاسرب وهو الرصاص الاسود ويدل على هذا كله أن الزيت ينعمد بالكبريت أنواعاً من الانعقاد والاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية فتولد هذه الفلزات (١) من انعقادات الزيت بالكبريت على أنحاء شتى مفيدة لأمزجة خاصة معدة لقيضان صور خاصة مما يحكم به الحدس الصائب وان كان هذا البيان لا يفيد القطع لجواز أن يكون الزيت والكبريت صافيين ويكون الكبريت أبيض ويسقده البرد قبل تمام النضج وهذا ليس داخل في قسم من الاقسام وكذلك يجوز أن يكون الكبريت صافياً والزيت ردياً أو بالعكس ولا يكون الكبريت محرقاتاً وهذا أيضاً خارج عن الاقسام فلا يقطع بالحصص بينها وأيضاً يجوز أن تكون الاحوال الطبيعية على خلاف الاحوال الصناعية على أنه يجوز أن تكون هذه الاجساد بوجه آخر أيضاً كما يزعمه المهوسون بالكيمياء (وأما) غير المنطرفة فعدم انطرافها اما لتناية الرطوبة كالزيت أو لضعف التركيب سواء كان مما ينحل بالروطيات وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالملاح والنواذر فان المائية فيها أكثر من الارضية فكل منهما ماء خالطه دخان حار لطيف جداً كثير التارة وانعمد بالليس وكان زجاج فانه مركب من ملحية وكبريتية أو كان مما لا ينحل بها وهو الذي يكون دهني الرطوبة كالكبريت والزرنخ واما لتناية البيوسنة كاليافوت والطلق وغيرهما من الاحجار التي يقال لها الجواهر والفلزات وغيرهما ثم انه اختلف في أن تكون الذهب والفضة

(١) أي الجواهر

يمكن أم لا وعلى تقدير امكانه واقع أم لا فذهب الشيخ الى أنه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع واستدل عليه بأن الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد أنواعا مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن أن يصبغ النحاس بصبغ القضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص لكن هذه الأمور المحسوسة لا يجوز أن تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واعترض عليه أولا بمنع اختلاف تلك الاجساد نوعا وهو مكابرة وثانيا بأنه ان أريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية أنها مجهولة من كل وجه فمتنوع كيف وقد علم أنها مباد لهذه الخواص والاعراض وان أريد أنها مجهولة بمقتضاها وقاصيها فلا نسلم ان ايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن العلم بجميع المواد على وجه يحصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا نسلم على التفصيل وكفى بصنعة التزيين وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان ذلك وذهب أكثر العقلاء الى امكانه بل وقوعه وهو الحق نعم لا كلام في ندرة وقوعه ﴿ تنبيه ﴾ اعلم انك قد عرفت ان المركبات المزاجية التي لا تنفس لها وهي المدينيات ليس لها اغتذاء ولا نشوء ونماء وقد يناقش في ذلك بأن المرجان ينمو كالشجر

﴿ فصل في النبات ﴾ اعلم ان المركب الذي له مزاج وليس من المدينيات يكون ذات نفس أرضية والنفس الارضية اما نفس نباتية أو نفس حيوانية أو نفس ناطقة فلا بد من أن يعرف أولا النفس النباتية في هذا الفصل ثم النفس الحيوانية في الفصل الثاني ثم النفس الناطقة فيما يتلوه فنقول انهم قد عرفوا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يتغذى

ويغنى فالكمال عبارة عما يكمل به النوع وهو اما أن يكمل به النوع في ذاته يعنى النوع الذي يصير به النوع نوعا بالفعل ويتوقف عليه تقوم الذات ويسمى بالكمال الاول أو يكمل به في صفاته كالموارض اللاحقة للذات بعد تقومها كالسواد واليباض المارضين للجسم ويسمى بالكمال الثانى فبقيد الاول خرجت الكمالات الثانية عن تعريف النفس فانها ليست نفسا وهذا الاصطلاح فى الكمال الاول والثانى غير الاصطلاح الذى مر فى تعريف الحركة فان الكمال الاول هناك عبارة عما يترتب عليه كمال آخر كالحركة فانها كمال أول بمعنى أنها يترتب عليها كمال آخر وهو الوصول الى المقصد وقولهم لجسم احتراز عن كمال المبردات فانه ليس بنفس وقولهم طبيعى يحتمل وجهين أحدهما أن يكون محقوضا على انه صفة لجسم فيكون احترازا عن كمال الجسم الصناعى على أن يراد بالطبيعى مايقابل الصناعى أو يكون احترازا عن كمال الجسم التعليسى على أن يراد بالطبيعى مايقابل التعليسى وثانها أن يكون مرفوعا على أنه صفة لكمال فيكون المعنى ان النفس كمال أول طبيعى لجسم آلى فتخرج به الكمالات الصناعية اذ الكمالات قد تكون صناعية تحصل بصنع الانسان كالتشكيلات للكرسى مثلا وقد تكون طبيعية لا يصنعه كالألوان والقوى وغيرها وقولهم آلى أيضا يحتمل وجهين الاول رفه على أنه صفة كمال أول أى كمال ذرآلة والثانى جزمه على انه صفة جسم أى جسم ذى آلة مشتمل عليها والمراد بالآلة القوى المختلفة كالناذية والنامية فلها آلات بالذات للنفس والأعضاء المختلفة فانها آلات لها بواسطة القوى وقد احتراز بهذا القيد عن صور العناصر والمدنيات اذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات وقولهم من

حيث يتغذى وينمو فيبد أن النفس النباتية ليست كمالاً للجسم مطلقاً بل من هاتين الحيتين وينخرج به كل كمال لا يكون كمالاً من هاتين الحيتين كالنفس الحيوانية والانسانية وأما النفس الملكية فقد يقال انها ليست آية وإنما يصدر عنها أفعالها بلا آلة فاحترز عنها بقيد الآلى وقد يظن انها آية وإن الافلاك الجزئية كالتدوير وخارج المركز آلتها فيسند اخراجها عن هذا التعريف الى قوله من حيث يتغذى وينمو فقد تم تعريف النفس النباتية منها وجما وههنا مباحث

﴿المبحث الاول﴾ مما يدل على تحقق النفس النباتية أنه لا ريب في أن النبات يصدر عنه آثار متفتنة لاعلى نسق واحد كالتغذي والنمو وتلك الآثار لا تصدر عن الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام بل عن قوة أخرى هي مبدأ الافاعيل لاعلى وتيرة واحدة وهي المسماة بالنفس ومما يدل على أنها يصدر عنها حركات وأفعال بواسطة آلات ماقرر من أن الواحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة بنفس ذاته الواحدة ولا يكفي تعدد الجهات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بد له من الآلات المختلفة لأن الافاعيل النباتية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل قد ينفك بعضها عن بعض في نفس الامر وقد تجتمع وجوداً فيها فلا يكفي في صدورهما تعدد جهات ذات واحدة بل لا بد له اما من مباد جسمانية متخالفة الذوات أو من مبدء واحد له آلات متخالفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص والاول باطل لأن الجسم لا يكون له صورة مقومة متعددة فتعين الثاني وهو المطلوب وللمناقشة فيه مجال واعترض عليهم أولاً بأن النفس النباتية عند قوة عديمة الشعور وصدور الافاعيل المتفتنة العجيبة

التي تشاهد في النباتات والاشجار والثمار والازهار والانوار والنصوص
والاوراق عن قوة عديدة الشعور غير معقول والجواب ان التاعل الحقيقي
الذي هو المبدأ الاول فعال حكيم أعطى كل شيء خلقه وأوفى كل شيء
حقه وأفاض على كل شيء ما يستحقه بواسطة الصور والنوى فهو الذي
يوجد في النباتات والحيوانات أفاعيل متنوعة وآثارا عجيبة مختلفة بواسطة
الطبائع المختلفة القوى وهذا معقول قطعا وثانياً ان بعض النباتات يصدر
عنها حركات وأفعال مشمرة بشعورها كالنخل واليقطين فكيف يحكم بأن
النفس النباتية قوة عديدة الشعور والحق ان القول المتوسطة عاجزة عن
درك الحقائق واحقاقها وانما العلم الحق بها عند خلقتها

في المبحث الثاني في تمديد قوى النفس النباتية التي يشارك فيها النبات
والحيوان ولا يشاركها فيها غيرهما وتسمى قوى طبيعية اعلم أن قوى
النفس النباتية على قسمين الاول القوى المخدمية والثاني القوى الخادمة
وكل منهما أربع قوى أما المخدمية فلانها امان أن يكون فعلها لاجل الشخص
أولاً لاجل النوع وعلى الاول فالأول أن يكون فعلها لبقاء الشخص وهي القوة الناذية
وهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المتندي وتلصق المشاكل به بدلا لما
يتحلل عنه بسبب الحرارة التريزية والحرارة التريية والحركات النفسانية
والبدنية ولها ثلاثة أفعال الاول احوالة الغذاء الى مشاكلة المتندي وقد يتطرق
الاختلال الى هذا الفعل عند عروض بعض الملل والثاني الصافه بالمضو
وجعله جزءاً منه وقد ينحل به كما عند عروض الاستسقاء الاحمي والثالث
جعله لمد الصافه شبيهاً بالمتندي في القوام واللون وقد ينحل به كما عند
عروض البهق والبرص فهذه الافعال الثلاثة تصدر عن ثلاث قوى والناذية

اما عبارة عن مجموعها فتكون وحدها اعتبارية أو عبارة عن قوة أخرى
 تستخدم تلك القوى الثلاث والظاهر هو الاول والقوة التي يصدر منها
 التشبيه تسمى بالمنيرة الثانية وهي في كل عضو جزء قوة غير التي هي في
 العضو الآخر والجزء الآخر لان تشبيه الغذاء بمضو غير تشبيه الغذاء
 بمضو آخر فكل من هذه الافعال مبدا غير المبدأ الذي للآخر ثم ان
 القوة الفاذية متناهية يقف فعلها لانها قوة جسمية وكل قوة جسمية
 متناهية بحسب المدة على مامر في الفن الثاني ولان الموت ضروري الوقوع
 لان الرطوبة الفريزية بعد سن الوقوف اى بعد خمسة وثلاثين سنة أو بعد
 أربعين سنة في الانسان تأخذ في الاتقاص لماضدة الحرارة الغريبة الحرارة
 الفريزية ومماضدة الحركات الداخلية الحركات النفسانية والبدنية في التحليل
 فلا تزال تنقص حتى تؤدي الى الانحلال بالكلية واذا انحلت الرطوبة
 الفريزية بالكلية تغلب الرطوبة الغريبة بواسطة التغذية فتتطرق الحرارة
 الفريزية وبجل الموت واما أن يكون فعلها لتحصيل كمال الشخص وهي
 القوة النامية وهي القوة التي تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم وتضمه اليها
 وتزيد في الاقطار الثلاثة على نسبة طبيعية الى غاية ما هي كمال النشوء فقولنا
 تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها تنبيه على كمية الفرق بين السمن
 والنمو فان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء
 فتندمها وتزيد في جواهرها وفي السمن لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل
 تلتصق وقولنا تزيد في الاقطار الثلاثة احتراز عن الزيادات الصناعية في
 جسم فان الصانع اذا أخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه
 نقص في عمقه وبالعكس والقوة النامية تزيد في الاقطار الثلاثة كذا قيل

وفيه نظر ظاهر لان الصانع اذا أضاف الى مقدار من الشمع مقدارا آخر منه حصلت الزيادة في الاقطار الثلاثة وزيادة الجسم الثلثي أيضا انما تحصل بانضمام الغذاء اليه لا بنفسه وقولنا على نسبة طبيعية احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية كما في الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا الى غاية ما احتراز عن السمن لانه ليس الى الكمال المقداري الذي يكون لكل نوع من الجسم الثلثي هذا هو المشهور في بيان فوائد القيود وقد يقال ان قولنا تزيد في الاقطار الثلاثة احتراز عن السمن والورم جميعا لان السمن لا يكون الا في قطرين العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم ومافي حكمه دون العظم ونظائرهما من الاعضاء الاصلية والورم لا يكون في القلب بالاجماع ولا في العظام عند الاكثرين وأورد عليه أولا بأن السمن قد يزيد في الطول أيضا كما صرحوا به وثانيا بأن النامية في جميع الاعضاء ليست شخصا واحدا بل لها أفراد متعددة بحسب تمدد الاعضاء وكذا مبادئ السمن والاورام ليست في كل البدن أمرا واحدا بالعدد فيمكن في انتقاض التصرف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه والحق أن قولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها يخرج السمن على ما أشرنا اليه وقولنا تزيد في الاقطار الثلاثة ايفاء تمام التعريف لالاختراز وأما الزيادة الصناعية فخارجة عن التعريف بقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها وقولنا على نسبة طبيعية فان الزيادات الصناعية لا تكون على نسبة طبيعية وقد احتراز به أيضا عن الزيادات الغير الطبيعية كالاورام وقولنا الى غاية ما ايفاء تمام التعريف ثم ان فعل هذه القوة أيضا لا يتم الا بحالة الغذاء الى مشكلة المختنذي وادخاله فيه وجعله شيئا به والفرق بينها وبين الناذية ان الناذية

انما تقبل هذه الافعال بقدر ما يتحمل وهذه القوة تفعل أكثر منه ولهذا ذهب البعض الى اتحادهما والاستبعاد في أن تكون قوة في ابتداء الامر قوية فتكون وافية بايراد بدل ما يتحمل والزيادة عليه مما بعد ذلك تضعف فلا تتمكن من الزيادة فتكون في بدء الامر غاذية نامية وما بعد ذلك غاذية فقط وهذه القوة أيضا تقف عند بلوغ الجسم غاية نشوؤه وسبب وقوفها ان الاجسام خصوصا ابدان الحيوانات المخلوقة من المني والدم تكون في أول الامر رطبة ثم لانزال تحجب يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية والنفسانية والبدنية والنمولا يكون الا عند تمدد الاعضاء والاجزاء ولا يكون ذلك الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة ولا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاجزاء والاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فتقف النامية ولا يظهر أثرها فقل انها تبطل عند الوقوف وقيل تبقى من غير أثر وعلى الثاني أي على تقدير أن يكون فعل القوة المخدملة لاجل النوع فهي ثنتان أحدهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمتذذي وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدءا لشخص آخر من نوعه أو جنسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الاعضاء وأخذ من كل عضو طبيعة خاصة فيستمد بذلك لان يتولد منه مثل تلك الاعضاء ولذلك يستولى الضعف على من يضط في الجماع في جميع أعضائه وعند ارسطو ان تلك القوة لا تشارك الاثنين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وهذه القوة بالحقيقة قوتان احدهما ما يجعل فضل الهضم الاخير منيا والأخرى ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم بمضو خاص

فيخص للعصب مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا
وهكذا وتسمى الاولى بالمحصلة والاخرى بالمفصلة فوحدة القوة المولدة
اعتبارية والثانية القوة المصورة وهي القوة التي تفيد المني بعد استنائه
في الرحم الصور والقوى والاعراض من الاشكال والمقادير الحاصلة للتنوع
الذي انفصل عنه المني وهذه القوة تختص بالرحم وأما القوى الخوادم
الاربعة فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهي كلها خوادم النافذة
كما سيلوح والنافذة خادمة للنامية والنافذة والنامية تخدمان المولدة والمصورة
كما عرفت فهذه الخوادم الاربعة خوادم لتلك المخدمات الاربعة أما
الجاذبة فهي قوة تجذب ما يحتاج اليه من الغذاء وإنما احتيج اليها لان
التغذاء لا يصل بنفسه الي جميع الاعضاء لانه ان كان قليلا لم يصل الى
الاعضاء العالية وان كان خفيفا لم يصل الى السافلة ويدل على وجودها أولا
انا نشاهد حركة التغذاء من القم الى المعدة وحركته ليست ارادية وهو
ظاهر ولا طبيعية فان المتكسر يجذب الغذاء من فمه الى معدته مع ان
التغذاء ثقيل حركته الطبيعية هابطة والاشجار تصاعد الماء الى أعاليها فهي
قسرية فالقاسر اما دافع من فوق وهو باطل لان المرنى والمعدة عند اشتداد
الحاجة الى التغذاء يجذبان الطعام من القم مع عدم ارادة الابتلاع والحيوان
يمضغ من غير ارادة أو جاذب من تحت في المعدة قوة جاذبة وهو المدعى
وثانيا ان الانسان اذا اغتذي ثم تناول حلوا ثم قاه فالحلو يخرج آخرها وما
ذلك الا لجذب المعدة الحلو الى آخرها واذا تناول غذاء ودواء كرهيا
لا تزدره المعدة والمرني لا يسرب بل ربما يدفعه بالقيء بلا اختياره وثالثا
ان الدم في الكبد يكون مخلوطا بالصفراء والسوداء والبنغم ثم كل من هذه

الارملة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين وما ذلك الا لقوة جاذبة في الاعضاء لان انصبابه ليس حركة ارادية ولا طبيعية ولا قسرية من دافع قائما هو يجذب قوة ورايما أن بعض الحيوانات اذا قصر مرثته صعدت معدته الى القم عند الاغتذاء كالتمساح وما ذلك الا لشدة شوق معدته الى جذب الغذاء وخامسا ان الرحم اذا كانت خالية عن الفضول تجذب احليل الذكر الى داخلها لاشتيائها الى المني كجذب المحببة الدم وذلك مما يحس به الواطىء عند الجماع في الرحم قوة جاذبة وأما الماسكة فهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى تعمل فيه القوة الهاضمة فعلها ولذا احتيج اليها لان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شيئا بجوهر المقتضي والاستحالة حركة لا بد لها من زمان فلا بد من ماسكة تمسك الغذاء الذي جذبته الجاذبة زمانا حتى يستحيل فان مكته في المعدة ليس طبيعيا بل بقسر فاسر وهي القوة الماسكة ويدل على وجودها في المعدة احتواؤها على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب وليس ذلك لشدة امتلاء المعدة لان الغذاء اذا كان قليلا وكانت الماسكة قوية تلاقيه المعدة حتى يحمى هضمه واذا كانت الماسكة ضعيفة لم تلاقه المعدة ولم يحمى الهضم بل حصلت القرائر والنفض فدل ذلك على وجود الماسكة في المعدة وما ذكره أرباب التشريح من أنه اذا شرح بطن الحيوان إثر اغتذائه وجدت معدته محتوية على الغذاء أشد الاحتواء وانه اذا شق بطن الحامل من تحت السرة وجدت رحمها محتوية على الزرع احتواء تاما مما ساله من جميع الجوانب وان الرحم بعد انجذاب المني اليها تكون منضمة انضماما شديدا بحيث لا تسع أن يدخل فيها طرف الميل وان المني اذا استقر في الرحم

لا ينزل عنها مع ثقله وان المشروبات الرقيقة والاخلاط لا تنزل من المعدة والاعضاء وما ذلك الا لقوة ماسكة فيها تمسكها وأما الهاضمة فهي قوة تمد الغذاء لصيرورته جزءاً بالفعل وحاصل ما ذكره الشيخ في كليات القانون أنها قوة تحيل ما جذبتة الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المنيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل والهضم عبارة عن استحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الناذية مثلاً اذا جذبت القوة الجاذبة لمضو ما شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك المضو فلدم صورة دموية واذا صار شيئاً بذلك المضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه صورة ذلك المضو فيكون ذلك كونا للصورة المضوية وفساداً للصورة الدموية فبين هذا الكون والفساد استحالات يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في التقصان واستعدادها للصورة المضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاستعداد الاول ينقص والثاني يشتد الى أن تنتهي المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الدموية وتحدث فيها الصورة المضوية فهناك حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد المادة لقبول الصورة المضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهذه هي فعل القوة الهاضمة والآخرى لاحقة وهي حصول الصورة المضوية وهذه هي فعل القوة الناذية فاستبان الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الناذية له ولما كان الغذاء مركباً من جوهرين أحدهما صالح لان يتشبه بالمتنذى وفعل الهاضمة فيه اعداده لان يصير جزءاً من المتنذى بالفعل وثانيها غير صالح لتلك وفعلها اجمالاً اعداده للدفع وأما تفصيلها فان كان غليظاً ففعلها فيه الترقيق وان كان رقيقاً ففعلها فيه التثليظ ليسهل

اندفاعه لان الرقيق قد يتشر به جوهر العضو الذي هو الوعاء معدة كانت
أغيرها فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع منه واذا غلظ لم يتشر به
العضو فيندفع بالكلية وان كان لزجا قفلها التقطيع حتى يسهل اندفاعه
فان اللزج يلزق بجرم العضو فيصعب اندفاعه بالذات بلا توسيط رطوبة
كافي جوارح الميذ فان حرارتها تذهب مائاً كل فلاتحتاج الى الماء كما في
الجل فانه يأكل نباتا يابساً ويحمله كيلوساً من غير أن يشرب الماء أياماً أو
مع توسيط رطوبة كما في الآدمي وغيره من الحيوانات ولاهضم أربع
مراتب المرتبة الاولى الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم
انهضاماً تاماً لا بجمرة المعدة فقط بل بجمرة ما يحيط بها اما من اليمين
فبالكبد واما من اليسار فبالطحال فانه قد يخن لا بجوهره لانيه من
البرد والبس بل بالشرابين والاوردة التي فيه واما من قدام فبالثرب (١)
الشحم وأما من فوق فبالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار اما بذاته
كما في جوارح الصيد والجل وغيرها أو بواسطة المشروب كما في أكثر
الحيوانات كيلوساً وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين وابتداء
هذه المرتبة من الهضم من التمر عند المضغ لان في سطح التمر لاتصاله
بسطح المعدة قوة هاضمة فتحيل المضغ احالة ما ولذا تعمل الحنطة
المضغوغة في انضاج الدما مبل مالا تعله الحنطة المطبوخة والمدقوقة المحلوطة
باللعب ويتغير الغذاء المضغ لونا وطعماً ورائحة المرتبة الثانية الهضم في
الكبد فان الكيلوس يندفع كخيفه الى الامعاء للدفع وينجذب لطيفه
بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة من المعدة ومن الامعاء الى الكبد

(١) الثرب شحم رقيق قد غشي الكرش والامعاء

من طريق الماساريقا وهي بالسريانية عروق دقاق صلاب متصلة بالامعاء
والمعدة وخلقت دقاقا ثلثا ينفذ فيها مالا ينفذ في مجاري الكبد فتحدث
فيها السدة وصلابا ثلثا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر قوذه شي فيها فاذا
انذفع لطيف الكيلوس من المعدة والامعاء الى الماساريقا يصب منها الى
العرق المسي يباب الكبد لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها وهو
عرق كبير يشعب من كل احد من طرفيه شعب كثيرة أحد أطرافها
متصل بفوهات الماساريقا وأطرافها الأخر مسماة بأجزاء الباب لأنها
مدخل الغذاء في الكبد ومدخله في أجزاء الكبد متصرفة متضائلة متصلة
فوهات المداخلة في تجاوب الكبد بفوهات العرق الطالع من جذبة
الكبد المسمى بالاجوف فاذا تفرق لطيف الكيلوس في أجزاء الباب
صار كأن الكبد بكيتها تلافيه بكيته ولذلك يكون فعل الكبد فيه أشد
وأمرع فينطبخ فيها انطباخا تاما وينضم انضماما ثانيا وتنخلع عنه الصورة
الكيلوسية ويستحيل الى الاخلاط ويسمي كيدوسا فما كان من أجزائه
لطيفا فيه حرارة ويس يجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق للطافته ويملو
كالرغوة وهو الصنراء وفيها حرارة لان الحرارة تكون من غاية الحرارة
في الجسم اللطيف وما كان من أجزائه كثيفا فيه برودة ويس اما بطبعه
أو بشدة احتراقه يصير الى طبيعة الرماد ويرسب في أجزاء الغذاء كالمكر
وهو السوداء وفيها حوضه اذ ما ينجلب منها الى قم المعدة لدغدها والتنبه
على الجوع حاضة وطعم السوداء الطبيعية بين حلاوة وغوصة وفيها
غلبة الارضية وما كان من أجزائه معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو
وما كان منها غليظا باقيا على الفجاجة فهو البلغم وفيه حلاوة لانه دم غير

نضيج وكلما كان أقرب الى النضج كان أحلى لقربه من الدم وكل من الاخلاط
 الاربعة اما طبيعي أو غير طبيعي اما تغير مزاجه عن الاعتدال الواجب له
 الذى يسببه يصلح أن يكون جزءاً من البدن او لخالطة خلط آخر به
 وتفصيل ذلك في علم الطب وابتداء هذه المرتبة من الهضم في الماساريقا
 المرتبة الثالثة هي الهضم في المروق فان الاخلاط اذا خرجت من الكبد
 تفتت في المروق مختلطة وانضمت فيها انضماماً آخر فوق ما كان لها في
 الكبد ويتميز فيه ما يصلح غذاء لكل عضو فيستمد لان تجذبه جاذبة كل
 عضو وابتداء هذه المرتبة من حين صعود الخلط في المرق العظيم الطالع
 من جذبة الكبد المسمى بالاجوف المرتبة الرابعة هي الهضم في الاعضاء
 فان الاخلاط اذا سلكت في المروق الكبار الى الجداول ثم الى المروق
 الصغار اللقية ترشح من فوهاها على الاعضاء ويحصل لها في الاعضاء
 هضم آخر حتى يتشبه اما لونا وقواما ويلتصق التماساً تاماً وقد يخل بالتشبه
 لونا كما في البق والبرص وقد يخل بالتشبه قواماً كما في الاستسقاء اللحي
 وقد يخل بالالتصاق كما في الذبول وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح
 الاخلاط من فوهات المروق فهذه المراتب الاربعة للهضم ولكل مرتبة
 منها ففلة فضلة الهضم الاول التفل الذى يندفع من طريق الامعاء وفضلة
 الهضم الثاني ما يندفع أكثره بالبول والمزقان وتندفع السوداء الى الطحال
 والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث والرابع ما يندفع بالنحل الذى
 لا يحس به والمرق والوسخ الخارج بمضه من منافذ محسوسة كالآف
 والصماخ وبعضه من منافذ غير محسوسة كالسام أو من منافذ خارجة عن
 الطبع كالاورام المنفجرة أو ما يثبت من زوائد البدن كالشعر والظفر

والتي فضلة الهضم الرابع وانما يتكون عند نضج الدم في العروق وتنام
استمداده لان يصير جزءاً من جواهر الاعضاء الاصلية المكونة منه
وبدل على ذلك أن الضعف الذي يحصل من استفراغ المني لا يحصل
من استفراغ الاخلاط لان استفراغه يورث الضعف في جواهر الاعضاء
الاصلية بخلاف استفراغها أما القوة الرابعة أعنى الدافعة فهي اما دافعة
الغذاء المهيأ لكونه جزء العضو كالتي تدفع لطيف الكيلوس من
طريق المساريقا واما دافعة للفضل وبذل على وجودها في المعدة والامعاء
ما يحده كل أحد من نفسه عند التبرز وعند القيء من غير اختيار وعلى
وجودها في جميع الاعضاء ان الاخلاط ترد مختلطة عليها فأخذ كل عضو
ما يلزمه ويدفع ما لا يلزمه ففي كل عضو دافعة ووجه الحاجة الى الدافعة
ظاهر اذ لولا اندفاع الغذاء والفضلات لم يمكن التنزدي وفسد البدن
والمزاج كما لا يخفى هكذا قالوا وفيه إبحاث الاول ان القول بتعدد القوى
مبنى على أصلهم القاسد ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وسيجيء
الكلام عليه الثاني انه لو سلم ذلك الاصل فلا يلزم منه تعدد القوى اذ يجوز
صدور الكثير عن الواحد باعتبارات وجهات كما يستفون به خصوصاً
عند تعدد الآلات والقوايل فيجوز أن يكون هناك قوة واحدة بالذات
تكون هي جاذبة عند ازدياد الطعام وماسكة له بعده ومغيرة له عند الامساك
ودافعة للفضل المستغنى عنه وما يستدل به على تعدد القوى من أن العضو
قد يكون قوياً في أحد هذه الافعال وضيعاً في الباقي ولولا تنابر القوى
لاستحال ذلك ضعيف لجواز أن تكون قوة العضو في أحدها وضيعها في
الباقي لتنابر الآلات واختلافها في القوة والضعف لا ينابر القوى في أنفسها

الثالث ان جالينوس وسائر الاطباء ذهبوا الى أن القوة الهاضمة هي القوة
 الناذية وما ذكرتم في الفرق بينهما من أن جاذبة المضو اذا جذبت الدم
 وأمسكت ماسكتة أخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان
 واستعدادها للصورة المضوية في الاشتداد الى أن تبطل الصورة الدموية
 وتحدث الصورة المضوية فهناك حالتان أحدهما سابقة أعني تزايد استعداد
 المادة لقبول الصورة المضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي
 فعل الهاضمة والاخرى لاحقة أعني حصول الصورة المضوية وهي فعل
 الناذية لايجدى شيئا اذ يجوز أن يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه
 لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل منها قوة على حدة لصارت
 القوى أكثر من المذكورات فان الغذاء له استحقاقات كثيرة بحسب
 مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف وبعضها استحالة في الصور
 النوعية ولما جاز أن تكون تلك الاستحقاقات الكثيرة بقوة واحدة
 هي الهاضمة فليجز أن تكون الاستحالة الى الصورة المضوية بتلك القوة
 بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة المضوية كما
 كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية الرابع انا ندعي ان
 الهاضمة هي الناذية لان الهاضمة محرك للغذاء من الصورة الغذائية الى
 الصورة المضوية وكل محرك لشيء فهو موصل له اليه فالهاضمة موصلة
 للغذاء الى الصورة المضوية والموصلة الى الصورة المضوية هي الناذية
 فالهاضمة هي الناذية وقد اعترف الشيخ بأن المحرك يجب أن يكون هو
 الموصل حيث قال محال أن يكون الواصل الي حد ما واصلا بلا علة
 موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزلت عن المستر

الاول وأجيب عنه بأن شأن المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل والقياس الى الناية الاعداد والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا ورد بأن ما يحرك شيئا الى شيء يكون المتوجه اليه غاية للمتحرك والمعني بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشيء وكلام الشيخ يقتضي أن يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة المضوية واحد وأجيب عنه بأن ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون ما يحرك اليه المحرك فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كالصورة المضوية فيما نحن فيه فتكون غاية لفعل المحرك ويكون هو معدا لها ويكون هناك فاعل آخر يفعل تلك الناية وما ذكره الشيخ لا يتنافى ذلك فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب ويكون هو معدا بالنسبة الى حصول غاية ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر سوى المحرك فالهاضمة فاعلة تفعل الاحالة والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة وأما التناذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة المضوية بالفعل وهذا الكلام غير مقنع لان الشيخ حكم بأن الميل المحرك الى غاية هو الموصل الى تلك الناية فهو مادام محركا معد لتلك الناية ولعمد انقطاع التحريك فاعل لها فهو معد وفاعل باعتبارين فمقتضى كلامه أن يكون محرك الغذاء من الصور الغذائية الى الصور المضوية معدا لحصول الصورة المضوية مادام محركا وفاعلا لها بعد انقطاع التحريك فالمد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لكن ذات التفاعل والمد واحدة وهي باعتبار معدة وباعتبار آخر فاعل ولا فرق في هذا الحكم بين ما اذا كان ما يحرك اليه المحرك من حدود ما فيه الحركة وبين ما اذا كان صورة

مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة فإن الماء مثلاً إذا كان متسخناً بالقسر ثم زال القاسر فيتحرك بميله الطبيعي الى البرودة الطبيعية فحركة اليها هو ميله الطبيعي وهو الموصل له الى البرودة المخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة لأن مراتب الكينيات متخالفة بالذات عندهم فلي مقتضي هذا الاصل تكون الهاضمة من حيث انها محركة للغذاء فاعلة للحالة والهضم ولجمل المادة غذاء بالقوة ومعدة للصورة المضوية ومن حيث انها موصلة الى الصورة المضوية فاعلة للصورة المضوية محصلة لها بالفعل من دون حاجة الى قوة أخرى الخامس أن المراد بالقوة ههنا المدة لا الفاعلة لأن المقيض هو واهب الصور ولا شك أن الهاضمة لطبخها ونضجها تقيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة المضوية ولذلك الاستعداد مراتب في الشدة والضعف وليس بعض المراتب بأن ينسب الى القوة الهاضمة أولى من البعض بل يجب أن ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومن جملتها ما يمد تمييزان الصورة المضوية عن واهب الصور المضوية ويتم فصل التغذية فلا فرق بين الهاضمة والغاذية السادس انما لا نسلم أن التامة غير الغاذية لم لا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة تختلف أحوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر ما يتحلل فيزيد في الاعضاء الاصلية وذلك في سن التوأي الى قريب من ثلاثين سنة في الانسان ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف أي الى قريب من الاربعين في الانسان ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين أي الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهري

الذى هو ما يندم الى آخر العمر السابغ انا لانسلم أن الناذية مجموع قوى
ثلاث كما ذكرتم غاية الامر ان فعلها لا يتم الا بأفعال ثلاثة ولا يلزم من
ذلك أن يكون هناك ثلاث قوى لان تحصيل الاخلاط انما هو فعل
هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة المضو فلم يبق الا فعل التشبيه
فيجوز أن يكون له قوة واحدة هي الناذية بل نقول لا حاجة للتشبيه
أيضا الى قوة أخرى اذ يجوز أن يكون تحصيل الجوهر الشبيه بالمقتضى
فعل هاضمة المضو كما جاز أن يكون تحصيل جوهر الخلط فعل هاضمة
الكبد الثامن انا لانسلم أن القوة المولدة للمنى قوة غير هاضمة الاثنين
بل يجوز أن تكون مولدة للمنى هي هاضمة الاثنين لا غير كما ان مولدة اللبن
هاضمة الثديين لا غير التاسع ان قولهم القوة المولدة بالحقيقة قوتان
احدهما المحصلة والأخرى المفصلة ممنوع لان المنى عند بقرط ومثاليه
يخرج عن كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء
شبيه به وهكذا من جميع الاعضاء فأجزؤه غير متشابهة لاختلاف الاعضاء
المنفصلة هي عنها فلا حاجة الى قوة تهيكل كل جزء من المنى الحاصل في الرحم
لمضو خاص وانما يحتاج اليها لو كان المنى متشابه الاجزاء حتى تكون تلك
القوة مخصصة لبعض أجزائه بالمظية ولبعضها بالمصبية دفعا للترجيح بلا
مرجح بل على تقدير كون المنى متشابه الاجزاء لا يفتى تلك القوة شيئا
لان اعداد تلك القوة جزءا من تلك الاجزاء المتشابهة العظيمة وجزءا آخر
منها للمصبية ترجيح بلا مرجح فان قلتم بأن هذا الاختلاف بين استعدادات
تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم قلنا فلا حاجة الى تلك
القوة اذ الحاجة اليها انما كانت لدفع الترجيح بلا مرجح وقد اندفع باختلاف

استعدادات تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم العاشر
أهم يزعمون أن القوة المولدة والقوة المصورة قوى للنفس وآلات لها
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتنام صور الاعضاء فالقول باستناد
صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها
بنفسها من غير مستعمل اياها وهو صريح البطلان واجيب عنه تارة
بارتكاب قدم النفس وتارة بأن المصورة من آلات النفس النباتية للمولود
المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية والانسانية الحادثة بعد تمام صور الاعضاء
وتارة بأنها من قوى النفس الناطقة للأمم قال الحق الطوسي في شرح
الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجملها
اخلاطا وتقرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منسيا وتلك
القوة تكون حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كالا
في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى أن يصير مستعدا لقبول
نفس أكل تصدر عنه مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفه الى تلك المادة فليتمها وتتكامل المادة بتربيته اياها فتصير تلك
الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى أن تصير
مستعدة لقبول نفس أكل منها تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية أيضا فتصدر عنها تلك الافعال فليتم البدن ويتكامل الى أن يصير
مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ما تقدم النطق ويقي مدبره
الى أن يحل للاجل انتهي وهذا الكلام في غاية المتانة وحاصله ان حافظ
الصورة المنوية ومزاج المني هو القوة المولدة في الابوين وان أول ما يفيض

على النطفة بعد خلعها الصورة المنوية النفس النباتية ثم النفس الحيوانية ثم النفس الانسانية فالقوة المولدة من آلات نفس الابوين وأما القوة المصورة فهي باطلة عند المحقق الطوسي فاما ان مبنى كلامه هذا على أنها كما هو مذهبه فلا اشكال بها واما ان يبنى على مذهب الفلاسفة القائلين بالقوة المصورة فتكون القوة المصورة على ما صورته آلة للنفس النباتية الفائضة على النطفة قبل فيضان النفس الحيوانية عليها الحادي عشر ان المحققين ومنهم المحقق الطوسي أنكروا وجود القوة المصورة واستدلوا عليه بوجهين الاول أن الافعال التي ينسبونها الى القوة المصورة مركبة وتلك القوة واحدة بسيطة فكيف تصدر تلك الافعال المركبة المختلفة عنها وأجيب تارة بمنع بساطة تلك القوة وتارة باستناد اختلاف الافعال الى استعدادات المادة الثاني ان هذا التقدير الانيق والرصيف الرشيق الذي تحيرت العقول والافهام ونامت المدارك والاحلام في ادراك المنافع والمصالح المودعة فيه وكلت الانظار والابصار دون التأمل في مبادئه فضلا عن الوصول الى غايته وأقاصيه وقد بلغ ما استنبطتها عقولهم الضعيفة واستخرجتها مداركهم السخيفة مع عجزها عن ذلك الحقائق ونيل الدقائق من المنافع المودعة في خلقه الانسان وانشائه والحكم المبدعة في أعضائه خمسة آلاف مذكورة في علم التشریح مع ان ما علم منها أقل قليل مما لم يعلم بكثير فكيف يجوز من له مسكة وفهم صدور مثل هذا التصوير المشتمل على الحكم البديمة الدقيقة والمصالح العظيمة الانيقة والصور العجيبة الرائقة والاشكال الحسنة المعجبة القاتمة الشائقة والتعقبات المتناسبة المؤلفة والآلات المنفصلة المختلفة عن قوة عديمة الشعور وان فرض كونها

مرجة وكون المواد مختلفة الاستعدادات وهذا حق لا يحيد عنه الثاني عشر
 ان الامام حجة الاسلام رضى الله عنه أنكر القوي مطلقا وبالغ في الانكار
 وأسند الافاعيل المنسوبة اليها الى الملائكة الموكلة بها فهي تعلها بالشعور
 والاختيار وهو الحق فان اسناد الافاعيل المعجبة المحكمة المودعة
 المودعة في النباتات المدعمة الشعور الى القوي سفه عظيم وكذا تجوز أن
 يكون فاعل البدن وأجزائه وأعضائه هو النفس الحيوانية أو الانسانية
 أو قوة من قواها جهل وضلال مبين أما القوي فلما عرفت من عدم
 شعورها وامتناع صدور الحكم المحكم عنها وأما النفس فأولا لان
 حدوثها عندهم متأخر عن حدوث البدن وثانيا لان النفس الانسانية عند
 كمال علومها وبلوغها غايات الادراكات لا يعلم كيفية الاعضاء ومقاديرها
 وأوضاعها وكيفيات حركاتها واغتنائها وصحتها وأمراضها وأجزائها
 وأعراضها الا أقل قليل بعد ممارسته علم التشريح وغيره على سبيل الظن
 والتخمين لا بالجزم واليقين فكيف تظن أنها عالمة بتفاصيلها في بدو
 تكونها حتي تراعي الحكم والمصالح المودعة فيها وثالثا لان عند استكمال
 قوتها لا تقدر على تصير صفة من صفات البدن في ابتداء حدوثها وشدة
 ضعفها كيف تقدر على تصير هذه الصفات البديعة فيه فاذن فاعل البدن
 وصفاته ومودع الحكم فيه وفي أعضائه عالم خبير حكيم قدير خلق فاجاد
 وأودع الحكم كما اراد وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء ولا
 يلزم من ذلك ان لا يكون في الابدان وأجزائها جذب وحرارة طابخة
 منضجة ودفع والصاق فان كل ذلك مما ابدعه وأودعه الحكيم الخلاق
 التقدير المختار على الاطلاق وليس في ماسواه من مخلوقاته العلوية والسفلية

تأثير الحقيقة وان كان هناك تسبب عاды بجران عاداته المتقضية للحكمة
الرعاية للمصلحة وقد يخلق القمال التقدير سبحانه أبداع مما يخلق في المادة
بخرق المادات كرامة لمن خصه من عبادته بالسمادات هذا هو التحقيق وهو
سبحانه ولى العصمة والتوفيق

﴿ فصل في الحيوان ﴾ وهو المركب المزاجي المختص بالنفس الحيوانية
وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يحس ويتحرك بالارادة وهذه
الحيثة متضمنة للتنفيذ والتنمية والتوليد فكونها ازلية من حيث يحس
ويتحرك بالارادة مستلزم لكونها آلية من حيث يتفدى ونمو ويولد وهذا
التيد احتراز عن النفس النباتية والانسانية فان الاولى آلية من حيث
يتفدى ونمو ويولد لا من حيث يحس ويتحرك بالارادة والثانية آلية من
حيث يدرك الكليات ويستنبط بالرأى لا من حيث يدرك الجزئيات
ويتحرك بالارادة وقد عرفت شرح ألقاظ التعريف فتذكر وللنفس
الحيوانية من هذه الحيشة قوتان احدهما قوة مدركة والأخرى قوة
محركة والأولى اما ظاهرة أو باطنة وكل منهما خمسة مشاعر أما الخمسة
الظاهرة فأولها بصر وهو قوة مودعة في ملتقى عصبتين مجموعتين نابنتين
من مقدم الدماغ تتلاقيان فيكون مجوفهما واحدا ثم يفترقان فتنتطف
الثابتة يمينا الى العين اليمنى والنابتة يسارا الى العين اليسرى وذلك الملتقى
يسمى بمجمع الثور والمذاهب المأثورة عن الحكماء في الابصار ثلاثة الاول
مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئى في جزء من الرطوبة
الجليدية التي هي كالجد في الصقالة كما ينطبع في المرآة ما يحاذيها بواسطة
الهواء المشف وذلك الجزء من الجليدية زاوية مخروط قاعدة تسطح المرئي

والثاني مذهب الرياضيين وهو انه يخرج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر فتهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال انه يخرج من العين أجسام دقاق أطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام متفرقة الى المبصر فإلطبق عليه من المبصر أطرافها أدركه البصر وما كان بين أطرافها لم يدركه البصر ولذا يخفى عن البصر الاجزاء التي في غاية الصغر والمسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات ومنهم من قال انه يخرج من العين جسم كأنه خط واحد شعاعي مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من أحد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن أحد طرفي العرض الى الطرف الآخر والثالث مذهب الاشراقيين وهو أن الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بحضور المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره فالاولون القائلون بأن الابصار بانطباع الشبح في الجليدية يزعمون أنه لا يمكن في الابصار مجرد الانطباع في الجليدية والا لرئى شيء واحد شيتين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تأدى الصورة الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك بمعنى أن انطباع الصورة في الجليدية معد لقيضان صورة مثلها على مجمع النور وهو معد لقيضان مثلها على الحس المشترك ولم يريدوا ان الصورة المنتظمة في الجليدية تنتقل منها الى مجمع النور ومنه الى المشترك فان الصورة عرض ومن المستحيل انتقال العرض من محله واستدوا عليه بوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بتحديد النظر مدة ثم غرض عينه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها فتبقى صورتها في

العين مدة وكذا من بالغ في النظر في الخضرة الشديدة ثم غمض عينه
يوجد صورة الخضرة منطبقة في عينيه وإذا بالغ في النظر إليها ثم نظر إلى
لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك إلا لترسام
صورة المرئي في الباصرة وبقيتها فيها زمانا وورد أولا بأن صورة المرئي باقية
في الخيال لاقى الباصرة وأجيب بأنه فرق بين التخيل والملاحظة فالتخيل
هو الارترسام في الخيال بخلاف الملاحظة والحالة التي يجردها الحدق في الشمس
والخضرة بعد الاغماض حالة الملاحظة لاحالة التخيل فلا مسامح لأن
يقال ان تلك الحالة لبقاء صورتها في الخيال وأنت تعلم أن الملاحظة
مشروطة بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحجاب ولا كذلك في
صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة الملاحظة غير مستقيم بل
الحق أن تلك حالة التخيل وإنما يظن أنها حالة الملاحظة لمزيد قرب البعد
برؤية ما به العين وثانيا بأن صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس
المشترك كما سيأتي وسيأتي تحقيق القول في ذلك الثاني أن المرئي اذا كان
قريبا من الرائي قريبا معتدلا لا يرى كما هو واذا بعد يرى أصغر مما هو
عليه وهكذا يتزايد الصغر بزيادة البعد حتى يرى كنقطة ثم لا يرى وما
ذلك إلا لان صورة المرئي تنطبع في جزء الجليدية وتحيط به زاوية
مخروط متوهم لا وجود له رأسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي
فكلما كانت قاعدته أقرب كان ساقا المخروط أقصر وزاويته أعظم فيترسم
المرئي في زاوية أعظم فلا يرى أصغر وكلما كانت القاعدة وهي سطح المرئي
أبعد كان ساقاه أطول وزاويته أصغر فيترسم المرئي في زاوية أصغر فيرى
أصغر واذا انحوت الزاوية لعناية البعد لا يرى ومعلوم أن هذا السبب إنما

يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار وأما اذا جعلنا القاعدة موضعا له
فيجب أن يرى كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة أو غير ضيقة ورد أولا
بأن القائلين بخروج الشعاع أيضا يدعون ان صغر المرئي وعظمته بألماع
لصغر زاوية غروط الشعاع وعظمها فلا اختصاص لهذا بمذهبكم وثانيا
بأنكم يجوزون انطباع شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية
سببا لصغر المرئي عندكم الثالث ان للابصار أسوة بسائر الاحساسات
فكما أن الاحساس بسائر الحواس ليس بخروج شيء منها واتصاله بالحواس
بل بان المحسوس بأنها فكذا الابصار لا يكون بخروج شيء منه بل بان صورة
المبصر تأتيه وتنطبع فيه ورد بأنه قياس بلا جامع الرابع ان العين جسم
صقيل نوراني وكل جسم صقيل نوراني اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبهه
أما الكبير في ظاهرة وأما الصغرى فلان المتبهم من النوم اذا حلك عينه شاهد في
الظلمة نورا وما ذلك الا امتلاء العين في ذلك الوقت من النور وأيضا لولا
انصباب النور من الدماغ الى العين لم تكن فائدة في تجويف العينين ورد بأنه
لوثم فأنما يبدل على انطباع الاشباح في الباصرة لا على أن الابصار انما هو سبب
الانطباع الخامس ان المرورين يرون صور الوجود لها في الخارج ولا
يدلما يرى من وجوده فهي موجودة في البصر ورد بأن هذه من قبيل الرؤيا
والكلام في الرؤوة ووجود تلك الصورة في الخيال لا في البصر واستدل
نفاة الانطباع على بطلانه أولا بأن الجسم لا ينطبع فيه ما هو أكبر منه
مقدارا فلو كان الابصار بالانطباع لزم أن لا يبصر الا مقدار نقطة سواد
العين الذي فيه انسلتها واللازم صريح البطلان لانا نبصر نصف كرة العالم
أجيب بأن الحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه وثانيا

بانه لو كان الابصار بانطباع شبح المرئي في الجليدية لكان المرئي بالحقيقة ذلك الشبح فيمتنع الحكم من المبصر على العظيم بالعظم لان الشبح ليس عظيما وما هو عظيم ليس مبصرا وامتنع أن ندرك بعد الشيء معنا وأن لا نبصره حيث هو ولزم أن لا تحرق عند الابصار بين الكبير والصغير لان شبحهما المرسمين في الباصرة متساويان واللوازم كلها صريحة بالطلان أجيب عنه بأن شبح المرئي اذا ارتسم في العين وتأثرت الباصرة تنهت النفس فأحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما هو عليه من العظيم والصغير والقرب والبعد فذلك الشبح آلة للابصار لا أنه مبصر بل المبصر هو الموجود في الخارج وحصول شبحه في الباصرة شرط للابصار وثالثا بأنه لو كان الابصار بانطباع الشبح في الجليدية وفي مجمع النور وكان السبب في كون المرئي واحدا مع تعدد شبحه في الجليديتين تأدى الصورة منهما الى ملتي المصبتين دفعة واحدة وارتسام صورة واحدة فيه لاجل ذلك كان السبب في أن يرى الشيء الواحد متعددا عروضا أن لا تأدى الصورتان من الجليديتين الى ملتي المصبتين دفعة واحدة لاجل عوجا عارض في احدى المصبتين حتى ترسم في مجمع النور صورة ثم صورة فيرى الشيء لاجل ذلك متعددا كما زعمتم لزم أن يكون عروضا الحول لاكثر الناس أكثر لان الروح الدماغي لطيف فن المستمع بقاؤه في ملتي المصبتين بحيث لا يتقدم ولا يتأخر واذا جاز التقدم والتأخر عليه فاذا جاوز الملتقي لم تعد الصورتان فيكون الحول أكثر والجواب ان هذا إما يتوجه لو قيل ان حامل القوة الباصرة هو الروح الدماغي في مجمع النور ولم لا يجوز أن يكون حاملها هو المصب لا الروح ولو سلم أن حاملها الروح فلم لا يجوز أن يكون

حصول الروح في خصوص الملتقي شرطافي الابصار وراىما بأنه لو كان الامر والسبب في وحدة المرئي تأدي الصورة من الجليديتين الى مجمع النور دفعة واحدة والسبب في تعدده أى في رؤية الواحد اثنين اعوجاج احدى المصبتين لما أسكن أن يرى في حالة واحدة أحد الشيتين واحدا والاخر اثنين لانه يستلزم أن يكون تركيب المصبتين باقيا بحاله وزائلا معا في حالة واحدة واللازم متف لانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجعنا النظر عليه وقصدناه بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فاننا نراه واحدا كما هو ونرى الابلعد في تلك الحالة اثنين واذا نظرنا الى الابلعد وجعنا النظر عليه فاننا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين وأورد عليه بأن هذا ليس بمختص الورود على أصحاب الانطباع بل هو وارد على القائلين بخروج الشعاع أيضا فانهم قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيابحيث يصير سهماهما خطا واحدا رئي الشيء الواحد واحدا وان تعدد سهماهما رئي متعددا ولما ورد عليهم أن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن قالوا ان وقع السهمان على موقع واحد من المرئي رئي واحدا وان تعدد موقع السهمين رئي متعددا في الصورة المذكورة لا يمكن أن يقال يكون السهمان أو موقعهما متحدا ومتعددا معا في حالة واحدة فهذا الاشكال مشترك الورود على أصحاب الانطباع وأصحاب الشعاع ويجاب عنه بأن تعدد السهمين أو تعدد موقعيهما مع الواحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى مرئين وانما يمتنع بالنسبة الى مرئي واحدا أما استقامة المصبتين واعوجاجهما في

حالة واحدة ممتنع قطعا ولو بالنسبة الى مرتبين فلا اشكال على أصحاب الشعاع بخلاف أصحاب الانضباع والحق أنه لا سبيل الى انكار حصول الصورة في الباصرة على تقدير القول بالوجود الذهني وأما ان الابصار مجرد انطباع الصورة في الباصرة فلا يماعدهم الدليل عليه بل لا يستقيم كما ستعرف واستدل الرياضيون على مذهبهم بوجوده الاول ان الانسان اذا بصر وجهه في المرآة فلا يخلو اما أن يكون لاجل انعكاس الشعاع من المرآة الى المبصر فهو المطلوب فان الابصار حينئذ يكون بخروج الشعاع وقد شهد الامتحان والتجربة بأن الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في علم المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم أنه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة وانحطوط المنعكسة قصيرة يظن أن صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها وانحطوط المنعكسة طويلة يحسب أن صورته غائرة في عمقها واما أن يكون لاجل انطباع صورة الرائي في المرآة وانطباع صورة أخرى من تلك الصورة في عين الرائي فذلك باطل اما أولا فلان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع معين منه فيلزم أن لا تنتقل من ذلك الموضع مع انتقال الرائي والواقع خلاف ذلك واما ثانيا فلأنه لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها كالنفوش المنقوشة في ظاهرها وهو صريح البطلان لانا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة

فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وتبعد عن يبعد عنها واما في عمقها وهو
أيضا باطل اذ ليس للمرآة ذلك العمق ولانه لا يمكن أن ترى الصورة
المنطبعة في عمقها الكثافة جرمها واما ثالثا فلانا نرى صور الجبال العظيمة
في المرآة مع ان انطباع العظيم في الصغير محال وأجيب عنه باختيار الشق
الثاني والقول بأن صورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها له
وضع خاص بالنسبة الى الوجه والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى
الوجه ينتقل بانتقال الرائي وان للرأي ليس هو الصورة المنطبعة في سماع
المرآة بل ذو الصورة وانما هي آلة لا بصاره فهي منطبعة في سطحها وما
يري هو ذو الصورة لا تمسها وان المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع
صورة العظيم فيه الثاني ان من قل سماع بصره ولطف كان ادراكه
للقرب أصح لنزق الشعاع في البعيد ومن كثر سماع بصره وغلظ كان
ادراكه للبعد أصح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيد الشعاع رقة
وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تماوت الحال الثالث ان الاجهر
يبصر ليلا لا نهارا والاعشى بالعكس وما ذلك الا لأن الاجهر يتحلل
شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى
لغلظ شعاع بصره لا يقوى على الابصار الا اذا أفادته الشمس رقة وصفاء
والرابع ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا انفصل عن عينه وأشرق
على أفعه واذا اغمض عينه على السراج يري كأن خطوطا شعاعية اتصت
بين عينيه وبين السراج والجواب عن الكل انها لا تدل على كون
الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا نتكر ان في آلات

الابصار اجساما مضيئة تسمى بالروح الباصرة تحملها (١) لرقها مع ضوء الشمس او غلظها الرطوبة العين في الليل يمنع من الابصار الخامس ان مباحث علم المرايا والمناظر مبنية على خروج الشعاع من العين الى المرئى فلا بعيد عن القول به والجواب أن تلك المباحث انما تبني على كون المخروط الشعاعي بين الباصرة والمبصر وحالاته من الاستقامة والانكاس والانكشاف من الأمور الموهومة من قبيل الدوائر والقسي والاقطاب الموهومة في الافلاك المبتنى عليها علم الهيئة لاعلى كونها أمورا موجودة في الخارج وأصحاب الانطباع وأهل الاشراق أيضا لا ينكرون المخروط الشعاعي الوهمي وانما ينكرون وجوده في الخارج هذا واستدل نقاة خروج الشعاع على بطلانه أولا بأنه لو كان الابصار يخرج الشعاع لاختلفت الرؤية بهبوب الرياح وركودها لتشوش الجسم الشعاعي الخارج من العين بهبوبها كما يختلف السماع بهبوب الرياح وركودها لتشوش الهواء الحامل للصوت بهبوب الرياح وثانيا بأننا نعلم بالضرورة ان النور الذي يخرج من عين البقرة يستحيل أن يقوى على أن يحيط بنصف كرة العالم بل لو انقلبت البقرة بل الانسان والفيثا بأسرها أجساما شعاعية لما أمكن ذلك وثالثا أن الشعاع ان كان عرضا استحال انتقاله وان كان جسما استحال أن يمتدق الافلاك ويصل الى الكواكب وأن يخرج من عيننا بل من عين البقرة جسم ينطبق على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها أو انسد ثم اذا فتحت العين عاد مثله وهكذا ورابعا بأن حركة الشعاع ليست ارادية وهو ظاهر ولا طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسرة

(١) قوله تحملها مبتدأ خيرة يمنع من الابصار

حيث لا طبع وتجوز أن تكون حركته الى جهة واحدة وإلى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاصر معلوما لنا مكابرة لا تستحق أن يصني
اليها وخامسا بأنه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب أن لا يرى الشيء
الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وأن يرى القمر قبل
الثوابت بزمان يقطع فيه الشعاع مسافة بينهما وكل ذلك باطل بالضرورة
وأجيب عن هذه الوجوه بأن مراد القائلين بخروج الشعاع ان المرئي
اذا قابل شعاع البصر استعد لأن يفيض على سطحه من المبدأ الفياض
شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط عند مركز البصر لكنهم سموا
حدوث الشعاع بسبب مقابله للعين بخروج الشعاع عنها الى مجازا على
قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وهذا
الجواب لا ينبغي شيئا لأن الشعاع الحادث القائلض على سطح المرئي ان
كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي
موجود في الخارج رأسه عند مركز البصر فاما أن يحدث على سطح
المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتي يكون على سطح المرئي الذي
يراه الف راء الف شعاع في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع
واحد في الخارج وذلك سفسطة ضرورية البطلان أو يحدث بمقابلة عين راء شعاع
ولا يحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع أصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل
بذاهة وبيق الكلام في ذلك الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج
هل هما جوهران أو عرضان وبالجملة فالقول بوجود المخروط الشعاعي وقاعدته
في الخارج لا يخلو عن مفاسد فلعل الحق ان آلة الابصار جسم نوراني في
الجليدية يرتسم بين العين والمرئي مخروط وهي يتعلق ادراك النفس

بالرئى من جهة رؤيته التى هى فى الجليدية وتشتد حركته عند رؤية العبد
فيتحلى ان كان لطيفا ويقترب الى تاطيفه ان كان غليظا ويحدث منها فى المقابل
أشعة تكون قوتها فى موقع سهم المخروط الوهمى ويكون له حالات الاستقامة
والانعكاس والانطفاف فهذا المخروط الوهمى ينفذ فى الجسم الشفاف كالهواء
المتوسط بين الرائي والرئى على الاستقامة ولا ينطف على سطحه فلا يرى
الجسم الذى يتوسط الهواء بينه وبين الباصرة أكبر مقدارا مما هو عليه وكذا
كل شفاف شفيفه كشفيف الهواء كالأفلاك بخلاف الشفاف الذى شفيفه
مخالف لشفيف الهواء كالماء فالشعاع بعضه ينفذه مستقيما وبعضه ينطف على
سطح ذلك الشفاف ثم ينفذه الى البصر ولذا ترى أن النبة فى الماء بقدر
الاجاصة اذا كانت قريبة من سطح الماء لان الشعاع البصرى ينفذه مستقيما
ومتعطفًا مما ولا يميز الشعاعان لقربهما من سطح الماء فاذا كانت بعيدة
من سطح الماء يكون بالشعاعين المتمايزين فترى فى موضعين من الماء واذا
كان قاعدة المخروط الشعاعى جسيما صقيلا ينعكس منه الشعاع الى ما يقابله
وهذا القدر مما لا ينكره أحد من أصحاب المذاهب الثلاثة وتستقيم عليه
مباحث المرايا والمناظر هذا وأما الاشراقون فان اكتفوا بمجرد أن
الابصار لاضافة اشراقية بين الباصرة والرئى بها يتكشف الرئى عند
النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون
انطباع شبح أو خروج شعاع واستدلوا على ذلك ببطان المذهين الاولين
بما سبق ولم ينكروا المخروط الشعاعى الوهمى وحالاته للذكورة فى علم
المناظر فلا بأس عليهم وان زادوا على ذلك أن المشف الذى بين البصر
والرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير بذلك آلة لـابصار

كما هو مشهور مذكور في تقرير مذهبهم ورد عليهم أولاً أن كون الشعاع الذي هو في عين البقرة قويا على إحالة نصف كرة العالم الى كيقته خلافاً للضرورة العقلية وثانياً أنه لو كان الابصار بتكيف المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصرى لكان كلما كانت عيون المبصرين أكثر كان الابصار أقوى لكون الكيفية التي يتكيف بها المشف المتوسط بسبب مقابلة البصر عند ذلك أشد فان قالوا ان تلك الكيفية لا تقبل الاشتداد فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون أولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم أن لا يراه الا ذلك البعض فاما أن تحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب فيلزم لتعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة أو لا تحصل بشيء منها وحيث أن يلزم أن لا يحصل الابصار وأجيب عن الاخير بأننا نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لانه اذا كان أمور تصلح أن يكون كل واحد منها علة مستقلة فليها كان سابقاً على ماسواه من تلك الأمور سواء كان واحداً أو كثيراً يكون هو العلة المستقلة دون ماعدها فاذا وجد من تلك الأمور اثنان أو أكثر تكون العلة المستقلة مجموعهما لا واحداً منها لان شرط السبق على ماسواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع كما ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلوم بشرط أن يكون سابقاً على ماسواه من الأعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حيث تكون مجموعها لا واحداً واحداً منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منها

فنجد اجتماع العيون مختار أن تلك الحالة تحصل بجمعها وتكون علم المستقلة
مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلم المستقلة لا يقال اذا نظر
شخص في المرئي وحصلت تلك الحالة في المشف المتوسط ناذا نظر بعده
شخص آخر في ذلك المرئي فاما أن تحصل تلك الحالة من عين ذلك
الناظر المتأخر وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل أولا نحصل وحينئذ يلزم أن
لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولوجوزنا أن نحصل رؤية الناظر المتأخر
بتكيف المشف المتوسط بشماع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص
بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم
يكن هناك شرائط أخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا ما قيل والحق
أن تعدد العلم المستقلة للمعول الواحد الشخصى باطل ومجموع العلم
المستقلة غير معقول وعلّة عدم المعول انما هي عدم الملة التامة لاعداد
كل واحد من العلم النافصة ولا مجموع اعدامها واشترط السبق فيما يظن
تعدد العلم المستقلة يطل استقلال كل منها والقول بأنه عند اجتماع
العيون تحصل تلك الحالة بجمعها وبكون علمها المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها باطل لانا اذا فرضنا اجتماع الف عين على رؤية مرئي مما
فالما أن تحصل تلك الحالة للمشف المتوسط بينها وبين المرئي بالمجموع وهو
باطل لانا اذا فرضنا أن عينا من تلك العيون قد أغضت لزم القول
ببطلان تلك الحالة دفعة ببطلان علته أعنى مجموع الالف فيلزم ببطلان
رؤية سائر العيون دفعة وللأزم صريح البطلان اذ لا معنى لبطلان رؤيتنا
باغضاض من سوانا عينه على أن فساد ذلك أجلى من كل ما بين به أو تحصل
تلك الحالة للمشف المتوسط بينها بكل واحد واحد من العيون فلم يكن

عنها المستقلة مجموع العيون بل واحد واحد منها وبالجملة فلا سبيل الى القول بتكيف المشف المتوسط بين الباصرة والمرئي بكيفية الشعاع التي في البصر وصيرورته آلة للإبصار كما لا سبيل الى القول بحدوث الشعاع على المرئي بمثل هذا البيان فالحق ان في آلات الابصار روحا مضيئة اذا قابلها المرئي مع تحقيق الشرائط وارتقاء الموانع ينكشف المرئي عند المدرك انكشافاً شروقياً ويتوهم عند الابصار مخروط شعاعي وهي كاسر والى هذا يشير كلام المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرايين ثم ان للإبصار شروطاً عند الفلاسفة يمتنع الإبصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئي للرئي أو كونه في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لونه وكودته ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الضر المفرط وهذا أيضاً يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وقرب المرئي وبمده ومنها عدم الحجاب بين الرئي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف السانع من قعود الشعاع لا الجسم الملون أو المضيء فان الزجاج الملون لا يحجب عن الابصار والارض مع عدم اللون والضوء حاجة ومنها أن يكون المرئي مضيئاً اما بالذات أو بالتبعية ومنها ان لا يكون المرئي لطيفاً في الغاية كالسموات وكرة النار والهواء الصافي ومنها سلامة الخاسة ومنها القصد الى الاحساس قالوا في وجه الاشتراط انما نجد بالضرورة تنفاه الرؤية عند انتفاء شيء من هذه الشروط وانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز أن يكون بحضورتنا جبال شاهقة لازاما والحق أن هذه شرائط عادية لا غير الدليل لا يدل على أزيد من هذا ثم

ان الابصار يتعلق أولاً بالقوات بالضوء وبواسطته وساطة في الثبوت
باللون وبواسطتها بالعروض بما عداها من الاشكال والمقادير والحركات
وغيرها هذا وقد أطلنا الكلام تبصرة للناظرين في هذا المقام (الثاني) من
المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وهو قوة مرتبة في المصبة المفروشة على سطح
باطن الصماخ بها يدرك الصوت وذلك أن الهواء الذي بين القارع والمقروع
أو بين القالع والمقلوع ينضغط بنف القرع أو القلع المنيفين ويتموج فينتهي
تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه (١) بشكل نفسه فيقع على جلدة
مفروشة على عصبة مفروشة في مقعر الصماخ فيها هواء تحمين وفيها قوة تدرك
بها ما يؤدي اليها الهواء المنضغط من الصوت والهيئة المارضة فاذا وقع الهواء
المتدوج على تلك الجلدة يحصل طنين في المصبة كد الجلد على الطبل فتدرك
القوة المودعة فيها الصوت وهيأته اما أن القرع يوجب تموج الهواء فلا أن
القارع يوجب الهواء الى أن ينقلب من المسانة التي يسلكها القارع الى جنبها
واما أن القلع يوجه فلا أن القالع يوجب الهواء الى أن ينقلب من المسافة
التي يسلكها المقلوع الى جنبها ويشترط مقاومة المقروع للقارع كما في قرع
الطبل ومقاومة المقلوع للقالع كما في قلع الكرباس بخلاف القطن فانه
لا يقاوم القارع والقاطع ثم انه لا يجب وصول الهواء المنضغط الحامل
للسوت بعينه الى الصماخ بل قد يتكيف بما يجاوره من الهواء بالصوت
ويموج فيتكيف به بما يجاور ذلك الهواء المجاور الى أن ينتهي الى الصماخ
فيتكيف بالصوت الهواء الراكد في الصماخ والدليل على أن السماع يكون
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجوه الاول من وضع فعله
(١) أي يوجه ذلك الهواء الفاعل للصوت الهواء الراكد في الصماخ على هيئة تموجه

طرف أنبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في أذن انسان وصاح فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني ان ترى رماة البنادق يشعلون القنابل المرمى بها وبعد زمان نسمع أصواتها وكذا نرى ضرب الفأس على الخشب أولا وبعد زمان نسمع الصوت الثالث أن الصوت يميل مع الريح فن كان في جهة يهب اليها الريح يسمعه وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا الرابع انه اذا كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيه الهواء فانهما يتناظران ولا يسمع أحدهما صيحة الآخر وهذه أمارات حسية تفيد اليقين وليست من قبيل الاستلال بالدوران حتى يقال ان الدوران لا يفيد الا الظن ويمارض لوجوه منها ان الحروف المصنعة لا وجود لها الا في آن حدوثها فهي تسمع قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ والجواب انها آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز أن تبقى زمانا يصل فيه الهواء الحامل لها الى الصماخ ومنها أن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد فيلزم أن لا يسمعه الا سامع واحد لان بقاء ذلك الهواء الواحد بالكلية على ذلك الشكل الى أن يصل بكلية الى صماخ واحد نادر جدا أو أهوية متعددة فيلزم أن يسمعه سامع واحد مرارا كثيرة وأجيب باختيار الثاني والقول بأنه يجوز أن يكون الواصل الى صماخ السامع الواحد هواء واحدا من تلك الاهوية أو يكون متسدا ويكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فينتفي السماع بوصول ما يصل بعد الواحد من الاهوية لانتفاء ذلك الشرط ومنها انه قد يسمع السامع كلام غيره مع حيلولة الجدار بينهما من جميع الجوانب فتحقق السماع من دون

وصول الهواء الحامل للصوت وأجيب بأن الهواء الحامل له يشذ في منام
الجدار ورد بأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكل بشكل مخصوص
في الخارج وتعود في المسام الضيقة مع ذلك الشكل المخصوص غير معقول
ودفع بأن تكيف الهواء بكيفية الصوت لا يتوقف على التشكل الحقيقي
بشكل مخصوص ومنها أن الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ اما
أن يكون مسموعاً أولاً وعلى الاول يلزم أن تكون الكلمة الواحدة مسموعة
مرتين مرة بقيامها بالهواء الواصل الى الصماخ ومرة بقيامها بالهواء الخارج
عنه واللازم صريح البطلان وعلى الثاني يلزم أن لا تدرك جهة الصوت
والجواب اننا نختار الثاني وادراك جهة الصوت انما هو بادراك جهة اتيان
الهواء الحامل للصوت الواصل الى الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالهواء
الخارج عن الصماخ واختيار الاول والقول بأن السماع مشروط بأن يصل
أول مرة فيكون الشرط متفياً بسدها فينتفي المشروط بانتفاء الشرط
لم أحصله فان هذا انكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ
مسموعاً لا أنه اختيار لتلك الشق ومنها أنه لو كان السماع بوصول الهواء
المتنوع المتكيف بالصوت الى الصماخ وتكيف الهواء الراكد في الصماخ
به لزم أن يسمع كل صوت مرتين لوصول الهواء المتكيف بالصوت الى
الصماخين وتكيف الهواء الراكد في الصماخين بالصوت والزام أن الصوت
يسمع سمعتين بكلتا القوتين المودعتين في المصبتين المتروشتين على سطح
الصماخين لكن لا يحس بالسمعتين لاتحادهما لا يخلو عن بعد لاسيما وفي
اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين في الاحوال
والاوقات بأسرها للتكلام بمجال واسع (الثالث) من المشاعر الخمسة الظاهرة

قوة الشم وهي قوة مرتبة في الزائدين اللتين في البطن المتقدم من بطون
الدماغ الشببيتين بجلتى الشدي يدرك به الروائح وقد اختلف في كيفية ادراك
الروائح بها فذهب الجمهور الى أن الهواء المتوسط بين هذه الحاسة وجرم
ذى الرائحة يفعل من ذلك الجرم ويتكيف بكيفيته بسبب مجاورته ويصل
ذلك الهواء للتكيف بتلك الكيفية الى الخيشوم فتدرك تلك الرائحة بهذه
الحاسة وكلما كان الهواء أبعد من جرم ذى الرائحة كانت الرائحة فيه أضعف
لان كل جزء من الهواء يفعل عن مجاوره وكيفية التأثير أضعف من كيفية المؤثر
وذهب البعض الى أن ادراك الروائح بهذه القوة تبخر واتصال أجزاء
من ذى الرائحة مخالطة للأجزاء الهوائية فتصل الى القوة الشامة فتدرك
بها وزعم البعض أنه يفعل ذو الرائحة في القوة الشامة فلا من دون استحالة
الهواء في الكيفية ومن غير تبخر واتصال استدل أصحاب المذهب الثاني
أولاً بأنه لو لا تحلل أجزاء من الجسم ذى الرائحة ومخالطتها للأجزاء
الهوائية لما كانت الحرارة والبرودة والتبخر تذكي الروائح ولما كان البرد
الشديد يمحىها واللازمان باطلان والجواب ان اذ كاه الحرارة والتبخر
والدلك للروائح انما هو لاعدادها الهواء المتوسط للاستحالة الى كيفية
ذى الرائحة والبرد بخلاف ذلك أولان الحرارة تعين القوة الشامة على
الادراك بخلاف البرد وثانياً بأنه لو لا تحلل الأجزاء من الجسم ذى الرائحة
لما كانت التفاحة تذبل بكثرة الشم والجواب أن كثرة اللمس تعين على
تحلل رطوبات التفاحة فهي تذبل بمرور الزمان وبكثرة اللمس بسبب
تحلل رطوباتها لاسبب اتصال أجزائها ومخالطتها بالأجزاء الهوائية عند
شمها اذ من المعلوم أنه لا يتحلل منها أجزاء تملأ مواضع كثيرة تطمرت

برائحتها واستدل أصحاب المذهب الثالث بأن النار مع شدة حالاتها لما
تجاورها لا تسخن إلا بمسافة قريبة منها فكيف يحل الجسم ذو الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة إلى كيفيته وقد حكى المعلم الأول في التعليم الأول
أن الرائحة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف قتلى ملحة
وقست بين اليونانيين مع امتناع أن تبلغ استحالة الهواء إلى تلك المسافة
وأن يتحلل من تلك الجيف أجزاء تبلغ مائتي فرسخ والجواب أن ذلك
مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع وأنه من الجائز هبوب رياح قوية
يصل بها الهواء المتكثف بكيفية الرائحة إلى تلك المسافة البعيدة على أنه
يجوز أن يكون أدرا كما للجيف بالابصار حين هي مسقة في جو العالى
كذا قال الشيخ وأبطل المذهب الثاني بأن قليلا من المسك يعطر هواء
بيت كبير ويدوم ذلك التعمير مدة بقائه وإن خرج ذلك الهواء من البيت
ودخل فيه هواء آخر من غير أن يقل وزنه كيف ولو فت ذلك المسك
كله إلى أجزاء صغار لم يشغل هواء البيت بالكلية فلو كان الثم بالتبخر
وانفصال أجزاء من ذي الرائحة لما أمكن ذلك وأبطل الثالث بأن المسك
قد يذهب به إلى مسافة بعيدة وقد يحرق ويضي بالكلية مع أن رائحته
تدرك في الهواء أزمان متطاولة فكيف يتوهم أن الثم هناك بفعل المسك
في القوة الشامة فتعين أن يكون الحق هو المذهب الأول لكن يرد عليه
أنه من المعلوم المحرب أن الجسم ذا الرائحة إذا كان حيث تهب الرياح
يتكيف الهواء برائحته وتزول عنه رائحته بالكلية أو تضاف جدا ولذا
يتصور بتقديم الأباريق والقوارير الملوثة من الطيب والعروق والمطور
النوافح ونشاحون في فتق النوافج فلما أن تكون الرائحة تنتقل عنه إلى

الهواء من دون اتصال جزء منه حامل للرائحة ومخالطته الهواء فيلزم انتقال العرض وهو محال أولا تنتقل عنه وتحدث في الهواء رائحة أخرى فكيف تزول عنه الرائحة ولم تضعف رائحته ولا وجه لزوالها عنه ولضعفها فيه على هذا التقدير فلا يحيد عن القول بأن الاجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة تتحلل وتنفصل عن الجسم ذى الرائحة وتخالط الاجزاء الهوائية ولذا تزول الرائحة من الجسم ذى الرائحة أو تضعف لا تفصل تلك الاجزاء عنه بالكلية أو اتصال بعضها عنه فمل الحق أن الشم قد يكون بتكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة ووصوله الى الخيشوم وقد يكون بانفصال أجزاء لطيفة من ذى الرائحة ومخالطها بالاجزاء الهوائية ووصولها الى الخيشوم والعلم الحق عند واهب العلوم (الرابع) من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بشرط مماسة جرم ذى الطعم لحاملها وتوسط رطوبة لعماية تهيء خالية عن طعم المطعوم وضده وهذه القوة تضاهي قوة اللمس في المنافع اذ بها يتمكن على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما أن قوة اللمس يتمكن بها على مثل ذلك من اللبوسات وفي الاحتياج الى المماسه وقارقتها في أن قس المماسه ههنا لا تؤدي الى ادراك الطعم بل يحتاج الى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس فان قس مماسة الحار تؤدي الى ادراك الحرارة من دون حاجة الى توسط واسطة وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تهيء خالية عن الطعوم لان الرطوبة اللعابية اذا كانت متكيفة بكيفية طعم لم تدرك طعوم الماء كولات والمشروبات الا مشوبة بتلك الكيفية ولم تؤدها بصحة كالمرور فانه يجد الماء العذب والمسل الحلو مررا واختلوا في كيفية

توسطها قليل انها تخالطها أجزاء لطيفة من ذى الطعم وتنفوس تلك الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس بتلك الحاسة هو كيفية ذى الطعم وتلك الرطوبة واسنطة لا يصال الجوهر الحامل لتلك الكيفية الى الحاسة وقيل ان تلك الرطوبة تنسجها تكيف بكيفية ذى الطعم بسبب المجاورة وتنفوس وحدها والمحسوس بتلك الحاسة كفيئها هذا والمشهور أن الطعموم كفيئات موجودة في الخارج والقوة الذائقة آلة لا ادراكها وتوم البعض انه لا وجود للطعم في الطعمومات بل وجودها انما يحدث في الذائقة بل زعموا أن سائر الكيفيات المحسوسة لا وجود لها في الخارج وانما تحدث في الحاسة وتوهوا أن القول بوجودها في الخارج مبنى على ان الكيفيات المحسوسة فاعلة بالتشبيه فاعل الحلاوة في الذائقة يجب أن يكون حلوا وفاعل الحرارة يجب أن يكون حاراً وهكذا وأبطالوا هذا المبنى بأن الحركة تسخن مع أنها غير حارة والمرور يجد طعم الماء مرّاً والذي غلب عليه الدم يجده حلواً مع انه قس في قس الامر ومن غلب عليه السوداء يرى جميع الالوان سواداً وصاحب اليرقان يراها صفرة وحركة الهواء الراكد في الصماخ وضربه الجلد المفروش على المصّب الذي فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما في الطبل سواء كان له وجود خارج الصماخ أولاً وهذا انكار للمحسوسات وجودها بالضروريات فلا يستحق الجواب والله أعلم بالصواب (الخامس) من المشاعر الخمسة الظاهرة قوة اللمس وهي قوة منبئة في المصّب المخالط لتمام الجلد وأكثر البدن من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بأن ينفع عنها العضو اللامس عند الماسة قال الشيخ أول الحواس

الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كيان للنبات قوة غذائية يجوز
أن يفقد سائر القوي دونها كذلك حال الالامسة للحيوان لان مزاجه
من الكيفيات المدوسة وفساده باختلالها واللمس طليقة النفس فيجب
أن يكون الطليقة الاولى وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به
الصلاح وأن يكون قبل الطلائع التي يدل على أمور تتعلق بها منفسمة
خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على
الشيء الذي يستبقى الحياة من المطبوعات فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه
لارشاد حواس أخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شئ منها
يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجهد ولشدة الاحتياج اليه
كان بمونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم اللمس
أثقل له كالكبد والطحال والكلى لئلا يتأذى بما يلاقها من الحاد للذراع
فان الكبد مولى للصغراء والسوداء والطحال والكلى مصبان لما فيه لذع
وكالرئة فانها دائمة الحركة فتألم باصطكاك بعضها ببعض والعضام فانها
أساس البدن ودعامة الحركات فلو أحست تألمت بالضغط والمزاحة بما ورد
عليها من المصاكات والحاصل ان الحيوان اتركه من المتأصل صلاحه باعتدالها
وفساده بمغالبتها فاعطاه خالقه الحكيم قوة يدرك بها المتأني ليحترز عنه
ولذا وجب ان يكون كل لاس متحركا بالارادة اما بالثقله كأكثر
الحيوانات واما بانقباض وانبساط كالصدف اذ لولا هما لما عرف ان له
حسا ومن حكمته سبحانه ان لا يودع هذه القوة في بعض الاعضاء التي هي
ممر الفضلات الحادة كالكلية والكبد والطحال والتي هي دائمة الحركة كالرئة
والتي عليها أثقل البدن كالعظم هذا هو المشهور وذهب البعض الى أن فيها

حاسة الاان في حاستها كلاله ولذكان احساسه بالألم اذا احس اشد ثم انهم
اختفوا في ثبوت هذه القوة للافلاك فالجمهور على تقيها والبعض على اثباتها
زعماء منهم بانها من لوازم الحياة وللافلاك حياة لكون حركاتها حسانية
فيكون لها شعور بالضرورة فيكون لها قوة اللمس ووهنه ظاهر لان كون
اللمس من لوازم مطلق الحياة المتحققة في الافلاك أيضا في حيز المنع وكذا
استلزام مطلق الشعور لقوة اللمس واستدل الجمهور بأن قوة اللمس انما تكون
لجذب الملاثم ودفع المنافر فيكون وجودها في التملك المستمع عليه الكون
والفساد معطلا وفيه انه يجوز وجودها في الافلاك لفرض آخر كتلذذها
بالملاسة والاصطكاك ومن الناس من أفرط فاقبها بالسلطان العناصر واستند
هرب الارض من الماء وهرب النار من السفلى الى شعورهما بالملاثم والمنافر
ومنهم من اثبتها في النبات والله أعلم واختفوا في ان القوة الالاسية هل هي
قوة واحدة أو قوى متعددة فالجمهور على انها قوة واحدة تدرك بها جميع
اللموسات كسائر الحواس واختلاف مدركات القوة الالاسية لا يوجب
اختلاف تلك القوة كما ان اختلاف المبصرات لا يوجب اختلاف الباصرة
وذهب الشيخ ومن تابعه الى انها قوى متعددة احداها الحاكمة بالتضاد
بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بالتضاد بين الرطب واليابس والثالثة
الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين والرابعة الحاكمة بالتضاد بين الخشونة
والملاسة وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل والخفة لان الميل أيضا
يدرك باللمس ولو اقرى اللمس متعددة لكن لا تتشاورها في البدن واشتركا
في آلة واحدة أو لعدم كون تمدد آلاتها محسوسا يظن انها قوة واحدة
ومتعسكهم في ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو مع فساد

مبناه وعلى التزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجملته برد عليه
أولا التقص بالعروة الدائقة فانها تدرك طموما مختلفة مع انها واحدة
عندهم ولا يجدى القول بان التضادين المذوقات من نوع واحد فالدائقة
انما تدرك ذلك التضاد بخلاف التضادين الملموسات فانه أنواع متعددة
فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع والتضاد بين الرطوبة واليبوسة نوع
آخر فلا بد لادراك كل من أنواع هذا التضاد من قوة لامة فوجب
القول بتعدد القوى الالامة بخلاف الدائقة وذلك لان الدائقة لما أدركت
التضادين الطعنين وأدركت خصوصيتهما التي بها يمتازان عن غيرهما ويمتاز كل
منهما عن الآخر فقد صدر عن الدائقة افعال مختلفة ولما جاز صدور افعال مختلفة
عن قوة واحدة جاز ادراك أنواع مختلفة من التضاد بقوة واحدة فلم يجب
القول بتعدد القوة الالامة وثانيا أن المدرك بالحس واللمس هما التضادان
كالحرارة والبرودة لامتني التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل أو الوجود
واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فيجوز ان يصدر
عها أكثر من الاثنين أيضا وثالثا ان الهشاشة والازوجة والبلية والجفاف
وتفريق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وغير ذلك يدرك باللمس فليهم
ان يشتمل الادراك هذه قوى أخرى سوى الأربع اذ الحس المذكور وان
لم يجب لادراك هذه وجود قوة على حدة بلكيف وجود قوة واحدة أو وتين
لادراك جميع الكيفيات الملموسة وما قيل من ان مزاج الحيوان لما كان من
جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها فالقوة التي هي
أولى مراتب الحيوانية يجب ان تكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن تضداد
ما فيه من الكيفيات الأولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من

أوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط بالقياس اليها
ويتأثر عنها فلا محالة تمددت القوة اللامسة وهذا معني قولهم ان اللامسة
حاکة في التضاد بين الكيفيات فكلام خال عن التحصيل اذ غاية ما لم
يذكر ان مزاج الحيوان لتوسطه بين الكيفيات الاربع الاول وتوابعها
يتأثر عن اضداد الكيفية المتوسطة ويدرك الحيوان اطرافها واما ان ادراكه
تلك لاطراف بقوى متعددة فيمر لازم وبالحيلة فلا دليل على تمدد القوة
اللامسة بل ربما يذهب الروم الى ان القوة الدائفة هي القوة اللامسة للسانية
وان كان هذا الوهم يضحل بادنى تأمل فانهما لو اتحدت لحصل الذوق حيث
حصل اللس للسانه وليس كذلك لتوقف الذوق على شروط أخر على ما
عرفت وأيضاً غاية اللس مضادة لغاية الذوق فان غاية خلق اللس ادراك
مالا يلائم ليجنب ولذا عم جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع المنافيات
واجب في البقاء وغاية خلق الذوق ادراك ما يلائم ليحب ولذا لم يعم لان
جلب جميع الملائمات لا يجب في البقاء فلا يكون اللس والذوق متحدين
فلينأمل هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الظاهرة ولنختتمه بثلاثة أبيات

الاول: ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الحواس منها مالا لثة لها بفعلها في
محسوساتها ولا ألم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فانما التي لا لثة
لها ولا ألم فتل البصر فانه لا يلتذ بلون ولا يتألم بل النفس تألم وتلتذ وكذا
الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مغرط
فليس تألمهما من حيث يسمع ويبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيه
ألم لمسى وكذلك يحدث فيه زوال ذلك لثة لمسية واما اللس والذوق فانهما يتألمان
ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملائمة أو منافرة واما اللس فانه قد يتألم بالكيفية

الملموسة وقد يلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول
 بل بتسرق الاتصال والاشتامة واعترض عليه أولا بأن مدرك الجزئيات
 المحسوسة ان كان هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله في البصر والسمع
 انهما لا يتألمان ولا يلتذان بل النفس تتألم وتلتذ وان لم يكن هو الحواس
 الخمس فلا يستقيم قوله في الشم والذوق وثانيا بأن بديهية العقل حكمة بأن
 لكل واحد من الحواس محسوسا مخصوصا يستحيل أن يدركه غيره فلا
 يصح أن يقال ان مدرك الصوت الشديد واللون المؤذي هي القوة
 اللامسة الحاصلة في الأذن والعين وثالثا بأن ما ذكره منافع لحده
 للذة والألم فانه حد اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم
 للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا الالامسة وربما بأن ادراك هذه
 المحسوسات اما أن يكون لذة وأما للحواس أولا فلي الاول يكون ادراك
 البصر للالوان الحسنة لذة وللألوان المؤذية ألما وعلى الثاني لا يكون للمس
 ولا لشم ولا للذوق لذة وألم واما أن يكون لذة وألم لبعض الحواس دون
 بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح لان جميع الحواس وسائط في ادراك
 النفس المحسوسات الجزئية واعتذر الامام من قبل الشيخ بأن الالوان
 ليست ملائمة للقوة الباصرة لانها ليست كالألوان لمدم اتصاف الباصرة
 بها والملائم للشيء هو الذي يكون كالألوان بل الملائم للباصرة هو ادراك
 الالوان والشيخ لم يحصل حصول الملائم لذة حتى يكون حصول ادراك
 الالوان للباصرة لذة لها بل جعل اللذة عبارة عن ادراك الملائم والقوة
 الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم أعني ادراك المبصرات ولم
 يحصل لها ادراك الملائم أعني ادراك ألوانها فان القوة الباصرة لا تدرك

كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتذكر أنها تدركها ويسترض عليه بأن ما ذكره جار في الالامسة والشامة والذائقة أيضا فانها أيضا انما تحصل لها ملائمتها أعني ادراكات الكيفيات المحسوسة بها لا ادراك ملائمتها أعني ادراكات الادراكات وهو ما يحصل للنفس لانها تدرك وتذكر أنها تدرك وأجيب عن الاول بأن المدرك والمتذ والمتألم حقيقة هي النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس مجاز لكن لما كان الاحساس بافعال آلة الحاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بكيفية ذلك المحسوس وكان افعال بعضها وتكيفها به بحيث أن النفس تدركها حيث تفعل الآلات عن محسوساتها كالالامسة والشامة والذائقة ولذا يقال ان الانسان يدرك لذة الحلو في التمر ولذة الطيب في الشم ولذة النعومة في آلة اللبس وكان بعضها على خلاف ذلك كالباصرة والسامعة فلا يقال انه تدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية أو في مجمع النور ولذة الصوت الطيب في العصبة المفروشة على الصفايح حكّم (١) بالتذات الالامسة والذائقة والشامة وتألمها بمحسوساتها دون الباصرة والسامعة وعن الثاني بأن الشيخ لا يقول بأن مدرك الصوت الشديد واللون المفرط لامسة الاذن والعين بل المدرك لها السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال محدثه الصوت الشديد في لامسة الاذن واللون المؤذى في لامسة العين وعن الثالث بأن المتألم من اللون المؤذى لامسة العين ومدرك باصرتها لامستها والملاثم والمنافر انما يكونان للنفس لا للقوى والآلات وعن الرابع بأن القول بكون ادراك النفس لذة اللبس والشم

(١) قوله حكم جوابا لما في قوله لكن لما كان الاحساس الخوضير حكما يرجع الى الشيخ

والذوق حيث تنفعل آلات هذه الثلاثة عن محسوساتها دون لذة البصر
والسمع حيث لا تنفعل آلاتهما عن محسوساتها ليس ترجيحاً بلا مرجح
وأنت تعلم أن هذا الكلام مع غاية متانته لا يفيد وجه الفرق بين الالامسة
والذائقة والشابة وبين الباصرة والسامعة بكون ادراك النفس بمحسوسات
تلك الثلاث حيث تنفعل آلاتها بها وكون ادراكها بمحسوسات هاتين
حيث لا تنفعل آلاتها بها وبكون آلات تلك الثلاث محال للذات والآلام
الحاصتين عن محسوساتها دون آلات هاتين فلم تدرك النفس محسوسات
تلك حيث تنفعل آلاتها ولا تدرك محسوسات هاتين حيث لا تنفعل
آلاتها وأما ان الانسان يدرك لذة الحلو في الثم ولذة الطيب في الشم
ولذة النمو في اللمس فان صح فكذلك يصح أنه يدرك لذة حسن
البصرة في البصر ولذة حسن الصوت في السمع ولو سلم أنه يقال ان
الانسان يجيد لذة الحلو في الثم والطيب في الشم والنمو في اللمس ولا
يقال مثل ذلك في الباصرة والسامعة فنأيت أنه يكون ذلك من الاطلاقات
العرفية التي لا يلتفت اليها في معرفة الحقائق والمعلوم الحقيقية على ان الكلام
في أنه لم يقال ذلك ولم يقال هذا وما قيل في وجه الفرق من أن مزاج
الحيوان حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حياته منوط باعتدال
مزاجه وصلاحيته بدنه وفساده انما يكون بانخفاض ذلك المزاج واختلاله
واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والآلم هو ادراك المتنافي من حيث
هو متناف والملائم والمتناف للحيوان بما هو حيوان هما مدركات الالامسة أولاً
لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حياته بها ثم مدركات الذائقة التي
يتقوى ويتزايد بها بدنه وتلوهما في الملائمة والمتافرة مدركات الشامة حيث

تغذى بها الارواح واما مدركات السامة والباصرة فليس يحتاج اليها
الحيوان بما هو حيوان احتياجا فرييا فاللأثم والمتافى للحواس التي هي قوى
جسمانية ومحالها التي هي أجسام مركبة همامدركات تلك الحواس الثلاث
على الوجه المذكور وأما مدركات تينك الحاستين فليست ملائمة ومنافية
لهما ولا لهما ولذا لا تلتذان ولا تتألمان بها فكلام خال عن التحصيل
لانه لو تم فاعما يدل على شدة احتياج الحيوان الى اللس ثم الى الذوق
وعدم شدة احتياجه الى البصر والسمع ولا يلزم من ذلك أن يكون
ادراك لذة الملموس والمذوق في آلات اللس والذوق ولا يكون ادراك
لذة البصر والسموع في آلات السمع والبصر على أن ما يلتذ بلسه
كالناعم وما يتألم بلسه كالخشن وما يلتذ بذوقه كبعض الماء كولات
المستلذة الضارة وما يتألم بذوقه كبعض الادوية المرة التافئة وما يلتذ بشمه
كبعض الروائح الطيبة المضرة وما يتألم بشمه كبعض الروائح المستكرهة
المفيدة لا يكون مما يلائم أو ينافى الحيوان بما هو حيوان ولا من الكيفيات
التي مزاجه من جنسها ولا مما يقوم به بدنه أو يختل به مزاجه ولا مما
يتقوى به أو يتضعف به بدنه فاللذة والألم غير النفع والضرر في صلاح
المزاج الحيواني والكلام في كون محل لذة الموصات والمذوقات والشمومات
وآلامها آلات اللس والذوق والشم وعدم كون محل لذة البصر والسمع
وآلامها آلاتها وهذا الكلام لا يجدى في ذلك نعماً وبالجملة فهذا البيان
لامساس له بما نحن فيه قلل الحق ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم بما هو
ملائم والألم عن ادراك المتأفر بما هو متأفر فكل ادراك ملائم بما هو
ملائم سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالذوق أو باللس أو بغيرها

لذة وكل ادراك متافر بما هو متافر سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالتذوق أو باللمس أو بغيرها ألم ومدر ك الملاثم والمتافر والمتلاذذ المتألم هو النفس لكن لما كان ادراكها للجزئيات المحسوسة بهذه الحواس فقد يسند اللذة والألم والادراك الى هذه الحواس أيضا ولما كان اللذة والألم عبارتين عن الادراك وكان متعلق الادراك في الاحساسات هي الصور الموجودة في آلات هذه الحواس فان أريد باللذة والألم نفس الادراك فخطهما مطلقا هي نفس النفس لان الادراك انما يقوم به دون الحواس وان أريد بهما صورة الملاثم وصورة المتافر الحاصلتان في هذه المشاعر اللتان يتعلق بهما ادراك النفس فخطهما هي الحواس مطلقا من دون فرق ما بين الالامة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة فلا يستقيم أن يقال ان النفس تجد لذة الملموس وألمه في آلة اللمس ولذة الملموم وألمه في آلة الذوق ولذة المشموم وألمه في آلة الشم ولا تجد لذة المبصر وألمه في الباصرة ولذة المسومع وألمه في السامعة ولا ريب في أن من يجتلي الصور الحسنة يلتذ بالاجتلاء ومن ابتلى بالنظر في صورة شوهاء يتألم بهذا الاجتلاء ومن ذا الذي لا يفرق بين رؤية الوجوه الوجهة المليحة الصبيحة وبين رؤية الاشكال الكريهة الوقيحة القبيحة وبين الاصوات الرخيمة المعجبة والنفثات الطيبة المطربة وبين نهيق الحمر المستنفرة والاصوات المستهجنة المستنكرة وادراك تلك اللذة وذلك الألم انما هو بالباصرة والسامعة وتألم الباصرة والسامعة من لون مغرط مؤذ وصوت شديد هائل ليس مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لهما من اجتلاء صورة شائقة أو استماع نغمة راقية بل هو تألم لشي من جهة تفرق اتصال يحدث في

آلات السمع والبصر ففي هذا التألم والالتفاف المقابل له عن السمع
والبصر بما هو سمع وبصر لا يجدى بل ليس في محله وهل هذا إلا كما
يقال ان السمع والبصر لا يلتذان بالحلاوة ولا يتألمان بالمرارة فليس من
شأنهما اللذة والألم ومن البين أنه لا يلزم من نفي ادراك شخص بحاسة
عن حاسة أخرى سلب الادراك مطلقاً عن تلك الحاسة الأخرى فلا يلزم
من نفي اللذة والألم المختصين باللامسة والذائقة سلب اللذة والألم مطلقاً
عن الباصرة والسماعة والقول بأن المتذوق والمتألم بالرؤية والاستماع هي
النفس دون الباصرة والسماعة والمتذوق باللسان والذوق والشم اللامسة
والذائقة والشماعة تحكم تأتي عنه القطرة السليمة كل الإباء ونحن لم نخلق
لأن تؤمن بما بين دُفَى الشفاء.

المبحث الثاني ﴿ ان هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعف بحسب اختلاف
آلاتها في القوة والضعف فآلة البصر النور وآلة السمع الهواء وآلة الشم
البخار وآلة الذوق الماء وآلة اللس الأعضاء الصلبة الأرضية ولا شك
أن النور أطف من الهواء والهواء من البخار والبخار من الماء والماء من
الأعضاء الأرضية فيكون اللس أقوى ثم لذوق ثم الشم ثم السمع ثم
البصر ولذا كانت ملائعات اللس ألد ومنافياته أشد إيلاماً ثم ونم حتى
انتهى الامر الى أن أنكر الشيخ التذاد السمع والبصر وتأملهما بحسب وسألهما
﴿المبحث الثالث﴾ ان لها محسوسات مشتركة كالقادر والاعداد والاوزاع
والحركات والاشكال والقرب والبعد والمماس فالتلس يدركها بتوسط
صلابة أولين أو حر أو برد والبصر يدركها بتوسط اللون والضوء وربما
نستعين في ادراك الحركة والسكون بالعقل فان جلّاس سفينة سريعة

لا تضطرب ولا يحس بحركتها يشعرون بتحركها بأدراك اختلاف أوضاعها
الى بعض الامور والذوق يدرك العظم والمدد بمماونة أمور ذهنية بأن
يذوق طعما كبيرا وطعوما مختلفة والحركة والسكون بواسطة اللمسة
والشم لا يدرك شيئا من ذلك الا بضرب من القياس بأن يتوارد عليه
روائح مختلفة والسمع يدرك مقادير الاصوات بمماونة أمور ذهنية وتطويل
الكلام في أمثال هذا لا يرجع الى كثير طائفي . أما المشاعر الباطنة فهي
أيضا خمسة بالاستقراء وما يقال في وجه الضبط من أنها اما مدركة فاما
للصور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهو الحس المشترك واما للمعاني التي
لا تدرك بالحواس الظاهرة فهو الوهم ولما معينة على الادراك فاما بالتصرف
فهى المتخيلة أو بالحنظ فاما بالحنظ الصور فهو الخيال أو بالحنظ المعاني فهي
الحافظة فلا يفيد الحصر . . فأول المشاعر الباطنة الحس المشترك وهى قوة
مودعة فى مقدم البطن الاول من الدماغ يتأدى اليها صور الجزئيات
المحسوسة بالحواس الحس الظاهرة فتطالع النفس صورها فيها ولذا تسمى
فى اليونانية بنطاسيا أى لوح النفس واستدلوا على وجودها بوجوه الاول
انه لو لم يكن فينا قوة تدرك بها محسوسات الحواس الحس الظاهرة لما أمكن
مثال الحكم بأن هذا الملون هو هذا المذوق أو هذا الملموس لان الحاكم
يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وشئ من الحواس الظاهرة
لا يدرك المحكوم عليه والمحكوم به فان البصر يدرك هذا الملون لا هذا
المذوق ولا هذا الملموس والذوق يدرك هذا المذوق لا هذا الملون ولا هذا
الملموس واللمس يدرك هذا الملموس لا هذا الملون ولا هذا المذوق واللازم
باطل بالضرورة ولا يمكن أن يقال ان الحاكم على أحد المحسوسات

بالآخر هو العقل لان العقل لا يدرك المحسوسات فلا يحكم اليها وبها وأيضا
 البهائم التي لا عقل لها يصدر منها هذا الحكم والالم تكن صورة انشبة
 تذكرها الالم تهرب ولا صورة العشب تذكرها الطعم لتأكل
 واعترض على هذا الوجه أولا بأنه كما يمكننا الحكم بأن هذا الملون هو هذا
 المدوس كذلك يمكننا الحكم على هذا الشخص بأنه انسان فلو صح ما ذكر
 من ان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به لوجب ان يكون
 فينا قوة تدرك الكلّي والجزئي معا مع ان القوة العقلية لا تدرك الجزئي والقوة
 الجسمية لا تدرك الكلّي وما أجاب به عن هذا لاعتراض العلامة أمير الدين
 الابري رحمه الله من انه لا يلزم من وجوب حضور المحكوم عليه وبه لدى
 الحاكم ان يكون لنا قوة واحدة مدركة للكلّي والجزئي بل انما يلزم ان يكون
 لنا قوة تدرك صورة الجزئي والكلّي وصورة الجزئي يجوز ان تكون كلية
 بان يكون الجزئي مدركا على وجه كلي بان تصور الانسان موصوفا
 بموارض كلية بحيث يحصل من المجموع صورة مطابقة لهذا الانسان في
 الخارج وان لم تكن في نفسها مائنة عن وقوع الشبهة فاني لم أحصله لانا
 نحكم على هذا البصر الجزئي المعلوم بما هو جزئي بأنه انسان من دون ان
 نحتاج في هذا الحكم الى ان تصور المحكوم عليه بصورة كلية مطابقة له
 فلا يحصى عن التقص وتانيا بالحل بان الحاكم بين المحسوسات والمعقولات
 مطلقا هو النفس واستناد الحكم الى القوة الحاسة أية حاسة كانت مجازا
 لا بد منه في الحكم حضور المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس وحضورهما
 عند هاتد يكون بارتسامهما فيها كما هو عند حكمها على معقول بمعقول وقد
 يكون بارتسامهما في آئين لها كما هو عند حكمها على محسوس بمحسوس

وقد يكون بارتسام أحدهما فيها وارتسام الآخر في آلة من آلاتها كما هو
عند حكمها بمقول على محسوس وبالعكس فلا تحوج صحة الحكم بمحسوس
بجاسة على محسوس بجاسة أخرى إلى القول بوجود حس مشترك يجمع
فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كما لا تحوج صحة الحكم بمقول على
محسوس إلى القول بوجود قوة مدركة للكلّي والجزئي وما وهذا الكلام في
غاية المثانة وما أفاده العلامة الشيرازي رحمه الله في حواشي شرح الاشارات
من ان النفس انما يحكم بان هذا الملون هو ذو هذا الطعم لاجتماع اللون
والطعم في آليتهما أو في آلة أخرى واذ ليس الطعم في آلة اللون ولا بالعكس
فيكونان في آلة أخرى وهو المعنى بالحس المشترك غير مقنع لان هذا الحكم
من النفس انما يستدعي حضور صورتي المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس
سواء كانتا في آلة واحدة أو احدهما في آلة والاخرى في آلة أخرى فلا
يثبت الحس المشترك في الوجه الثاني كما انا نرى القطرة النازلة خطأ مستقبلا
والشعلة الجوالّة دائرة مع انه لا وجود للخط المستقيم والدائرة في الخارج
فيكون وجودهما في قوة وليست تلك القوة هي الباصرة لان البصر لا يدرك
الا حيث هو ولا النفس اذ لا ترسم فيها الجزئيات للمادية فاذن هي قوة جسمية
غير الباصرة ينطبع فيها صورة القطرة حين كانت في حيز ثم قبل انحاء هذه
الصورة ينطبع فيها صورتها حين ما يكون في حيز آخر وهكذا فاذا اجتمعت
الصور أحس بالخط وكذا الحال في رؤية الدائرة من الشعلة الجوالّة وهي القوة
المسماة بالحس المشترك واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان تلك القوة
غير الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو لا دليل
عليه الا الاستقراء وهو لا يفيد اليقين فلم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة

القطرة والشملة حين حصولها في حيز آخر بالاتقال فتجتمع الصور في البصر
فتشعر القوة الباصرة بما فترى خطا مستقيما ودائرة وقد سلم الشيخ ان
البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكه الحركة الاعلى الوجه المذکور
ويجاب عنه بان هذا ككثرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة وهذا غير منضم للمناظر ومنها اننا سلمنا ان مدرك الخط المستقيم
والدائرة ليس هو الباصرة لكن لم لا يجوز ان يكون هو النفس فانها تدرك
الكلي والجزئي وهذا الوجه غير موجه اذ لا كلام في مدركها بل في محل
وجودها ولا يجوز ان يكون وجودها في النفس لتجردها وكونها من
الجزئيات المادية المحسوسة وامتناع ارتسام الجزئيات المادية في الحيز دونها
انما نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى
لم لا يجوز ان يكون في الهواء متصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة
فيرى خطا مستقيما أو دائرة وأجاب عنه المحقق الطوسي بان بقاء الشكل
السابق عند حصول شكل بعده يستلزم الخلاء فان الشكل انما يحدث في
الهواء لانه يحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء نهايات بمجالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة تلك النهايات بالخلاء ورد بان لزوم الخلاء
ممنوع بجواز ان تكون تشكلات الهواء متتالية ويشاهد كل من التشكلات
في آن غنص به وللطاقة الزمان الفاصل بين آتات التشكلات يظن ان
المجموع مشاهد دفعة وانما كان يلزم الخلاء ان لو كان المجموع مشاهدا دفعة
في آن وهذا في غاية السقوط لان الشكل الاول الذي تشكل به الهواء اولا
اما أن يكون باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق اولا يكون باقيا وعلى
الاول اما أن يكون الشكل السابق باقيا في الهواء في الخارج فيلزم الخلاء

قطعا على ما أفاده الحق وأما أن يكون باقيا في البصر من دون أن يكون باقيا في الخارج في الهواء فلا يكون اتصال التشكلات في الهواء بل يكون اتصال الارتسامات في البصر على خلاف ما زعمه المترض بهذا الوجه الثالث وعلى الثاني يلزم أن يكون المدوم الذي لا وجود له مطلقا لا في الخارج ولا في القوة الحاسة محسوسا مشاهدا وهو باطل بالضرورة الثالث ان الانسان قد يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج كالبرسم والنم فأنهما يشاهدان صوراً محسوسة ويدركان أصواتاً مسوعة متميزة عما عداها وكذلك ما تشاهده النفوس القدسية من الانبياء عليهم السلام والاولياء الكرام والنفوس الخبيثة من الكهنة فانهم يشاهدون صوراً محسوسة لا وجود لها في الخارج متميزة عما عداها وليس وجودها في الخارج والا لراها كل سليم الحس فيكون وجودها في المدارك وتلك المدارك يجب أن تكون جسمية لا تمتنع حصول تلك الجزئيات المادية في الجرد ولا يجوز أن تكون حاسة من الحواس الظاهرة لتعطلها عند النوم ولأن تلك الصور قد يراها الاعمى المكفوف بل الاكس ولا أن تكون هي الخيال الذي هو خزانة حافظة للصور لانه لو كان مدركا لكان كل غزون فيه مشاهدا وليس كذلك فتكون هي قوة أخرى من القوى الباطنة وهي المسماة بالحس المشترك واعترض عليه أولا بأننا لانسلم أن المدرك بهذه الامور ليس هو النفس فانها تدرك الكل والجزئ والجواب ان الكلام في محل وجود تلك الصور ولا يجوز أن يكون هو النفس لانها جزئيات مادية والنفس مجردة والجزئيات المادية لا ترسم في الجرد وثانيا بأن غاية ما يلزم مما ذكر أنه لانكني الحواس الظاهرة لمشاهدة تلك الصور فيجوز

أن يكون بازاء كل حس ظاهر حس باطن ولا يلزم منه وجود حس مشترك يجتمع فيه جميع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وثالثا بأن غاية ما يلزم مما ذكر أن يكون لتلك الصور وجودا ما أن يكون وجودها في المدارك فقير لازم لجواز أن يكون وجودها في عالم البرزخ وتشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم لنوم أو لمرض أو لتغير ذلك ولعل القطرة السليمة تحكم بأنه لا يفرق الانسان بين مشاهدة صور يدركها بحواسه الظاهرة وبين مشاهدة صور يشاهدها في الرؤيا أو عند الابتلاء بالبرسام ومدر ك هذه الصور التي يشاهدها التائم أو المبرسم ليس هو النفس بلا توسط قوة جسمانية لانها جزئيات مادية والمجرد لا يدرك الماديات بلا توسط قوة جسمانية فيجب أن يكون هناك قوة جسمانية تشاهد النفس بتوسطها تلك الصور سواء كانت تلك الصور موجودة في عالم آخر أو مرتاحة في تلك القوة الجسمانية فتلك القوة الجسمانية هي التي تسمى حسا مشتركا ولما كان ادراك تلك الصور كادراك ما يرسم من الخارج بلافراق عند المدرك دل ذلك على ان الابصار أيضا بتلك القوة الجسمانية وهكذا الكلام في المحسوسات المدركة بالسمع وغيره من الحواس فاذا يتضح أن الاحساس مطلقا بتلك القوة الجسمانية والحواس الخمس الظاهرة جواسيس لها تؤدي محسوساتها اليها ولما كان الاحساس يتمثل الصور في تلك القوة الجسمانية وكانت مشاهدة الصور في الرؤيا أو البرسام أيضا يتمثل فيها لم يميز الخال عند النفس المدركة بين أن تحصل الصور من الخارج كما في الابصار وبين أن ترد الصور من داخل كما في مشاهدة المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمزاولة المرض

وتعلمت حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ومثلت في تلك القوة محورا
كانت مخزونة في الخيال أو صوراً تمثلها وركبتها من تلك الصور المخزونة على
طريقة تمثلها من الخارج وللملم يكن للنفس شعور بتمثلها من داخل لم تفرق
بينها وبين الصور المتمثلة من خارج فيظن الأشياء التي هذه صورها موجودة
في الخارج حاضرة عنده وكذا الحال في الرؤيا وبالجملة فحال تلك الصور
المشاهدة للمبرسم أو النائم كحال الصور المشاهدة للصحيح اليقظان في كونها
مدركة بقوة جسمية ومثولها بتوسطها عند النفس فإن كانت تلك الصور
مرسمة في قوة جسمية فهذه مرسمة فيها وإن كانت تلك القائمة بانفسها حاضرة
عند المدرك فهذه أيضاً كذلك وثبات ان الصور حالة في المدارك لا يهتنا في
هذا المقام وانما المهم ههنا اثبات قوة جسمية مدركة للصور غير المشاعر
الحسية الظاهرة وقد ثبت بهذا البيان قلل هذا يمنع الناظر وان لم يفهم المناظر
احتج تمامه الحس المشترك أولاً بأنه لو ثبت لزم انطباع الكبير في الصغير لأن
النائم قد يرى في النوم جبلاً شاهقة وبحاراً واقفة (١) فلو كان ادراكها
بانطباعها في الحس المشترك لزم انطباع الكبير في الصغير واثلاً لزم ضروري
البطلان والجواب ان المحال انطباع الجسم الكبير في الصغير لا انطباع صورته
فيه وثانياً باننا كما نعلم بالضرورة اننا لانشم الروائح ولا ندوق الطعوم ولا نسمع
الاصوات بالأيدي والارجل نعلم أيضاً اننا لانشم ولا ندوق ولا نلمس بالدماع
وانكار ذلك مكابرة والجواب انه اذا أراد انه لا مدخل للأيدي والارجل
في الاحساس بالروائح والطعوم والاصوات لا مدخل للدماع في الاحساس
بها فهو ممنوع بل باطل كيف وعروض الآفة في الدماغ يوجب اختلال

الاحساس بهذه الحواس وان أريد ان الدماغ ليس مدركا لهذه الحسوسات
كما ان الايدي والارجل ليست مدركة فسلم فان المدرك هو النفس لا غير
لكن لا يلزم منه نفي الحس المشترك لاننا لا نقول بكونه مدركا وانما هو
من آلات المدرك (الثاني) من المشاعر الحسة الباطنة الخيال وهو قوة مترتبة
في آخر التجويف المقدم من الدماغ وهو خزانة للصور المدركة بالحس
المشترك حافظة للصور المنظمة فيه واستدلوا على ثبوته باننا نعرف من رأيته
ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال ولولاها لكنا اذا
رأينا شيئا ثم غاب ثم رأيناه مرة أخرى لم نعرف انه هو الذي كنا رأيناه
أولا واللازم باطل ضرورة واستدلوا على مغاييرته للحس المشترك أولا بان
يصور الحسوسات عندنا قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأين
متغايرين فالقابل لها هو الحس المشترك والحافظ هو الخيال وردا ما أولا
فبأنه مبني على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد وهو ممنوع
واما ثانيا فبان الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة
سميتعومها بالخيال واما ثالثا فبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي
أنواع الاحساسات فقد صدر عن قوة واحدة آثار كثيرة واما رابعا فبان
النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فقد صدر عن الواحد ان
مختلفان واجيب عن الثلاثة الاخيرة بان الخيال لكونه قوة جسمية لا بد
وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه
بقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيةها وبان
مبدئية الحس المشترك لادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات
أعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وبان ادراكات النفس وتصرفاتها

من جهة قواها المختلفة وأورد عليه بان هذا الجواب يرفع أصل الاستدلال لجواز أن لا يكون الا قوة واحدة لها الحفظ والقبول بحسب اختلاف الجهات ودفع بأن مقصود الحبيب أن كون حفظ الخيال مسبوقا بالقبول لا يوجب أن يكون القابل أيضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى أن يكون القابل قوة أخرى مقارنة له كالخس المشترك كما ان حفظ ييوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم أن يكون القبول حاصلًا فيها من ييوستها بل من قوة أخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأى الحفظ والقبول والمقصود من الاستدلال اثبات تمدد مبدء القبول والحفظ من جهة اقترانها لا مكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في تشكّل الماء والهواء وتحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرضت آفة لتقدم البطن المقدم من الدماغ لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل يحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وهذا الدفع في غاية السخافة لان مبناء على ان الخيال حافظ للصور التي يقبلها الخس المشترك وانه لا وجود ولا ارتسام للصور في الخيال وانما وجودها وارتسامها في الخس المشترك وهو خلاف ما تقرّر عندهم ولو كانت الصور التي يحفظها الخيال مرتسمة في الخس المشترك لافي الخيال لما طرأ عليها التدهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة فلا بد من القول بأن الخيال أيضا قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور غير قبول الخس المشترك لها فالصواب أن يقال ان مبني الاستدلال ليس على ان القبول والحفظ اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثران بل مبناء على ان الادراك غير الحفظ والحفظ غير الادراك فالادراك قد

يتحقق بدون الحفظ كما نحس بصورة لم تنب عن حاستنا بل قد حصل
 الصورة في الخزانة الحافظة لها مشروط بنبوتها عن الحس والحفظ قد
 يتحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول فاذا القوة التي هي واسطة
 في الادراك غير القوة التي من شأنها الحفظ فلمستدل اراد بالقبول
 الادراك بناء على ما اشتهر من ان الادراك عبارة عن القبول والاقبال
 ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضات
 الاربعة اذ الدليل ليس مبنيًا على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الاثر
 واحد حتي يتوجه الاول والرابع واذا الحفظ ليس مسبوقا بالقبول بالمعنى
 المراد هنا حتي يرد النقص بالخيال ومبدأ الادراكات المختلفة أى آلتها
 لا يجب أن تكون متعددًا بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ حتي يرد
 النقص بالحس المشترك وقد يجاب عن النقص بالحس المشترك والنفس
 على التمرير المشهور للدليل بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كانت
 الصادر بالقصد الاول شيئًا واحدًا ثم يتكرر بقصد ثانٍ أو كانت وجوه
 الصدورات كثيرة فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور المادية
 عند غيوبة المادة ثم يصير مثبتًا للالوان والاصوات والطعوم وغير هابقصد
 ثانٍ وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركًا للضدين
 كالسواد والبياض لكون اللون مشتبهًا عليهما وأما النفس فانما يتكرر
 فعلها لتكرر وجوه الصدورات عنها واعترض عليه بأن مطلق الصورة
 المحسوسة أمر مبهم لا يتحصل الابصورة معينة والصادر عن الشيء أولاً
 لا يكون الأمر امينًا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد
 أولاً ولا مور كثيرة ثانياً وبالواسطة وكيف يكون تحصل ما يصدر عنه

أولاً أضف مما يصدر عنه بواسطته ولعل هذا المقترض ضم من كون
الحس المشترك مبدأ للصورة المحسوسة انه مبدأ فاعلى لها وليس كذلك
وانما هو مبدأ القبول لها وقبوله لطلق الصورة المحسوسة أولاً وبالذات
وللصور المعينة ثانياً وبالعرض أو بخصوصية الصورة المعينة ملغاة في قبوله
فهو انما يقبل الصور المبصرة المعينة لانه قابل لمطلق الصورة المحسوسة
وليس لخصوص تلك الصورة المعينة مدخل في قبوله كما ان البصر يدرك
السواد لانه لون وليس لخصوصية السواد في ذلك مدخل فاقبله الحس
المشترك من الصور وان كان معينا لكن ليس في قبوله اياه مدخل لخصوصية
تعيينه بل انما قبوله اياه لانه صورة محسوسة وهذا مما لا يرتاب فيه ثم ارتضى
هذا المقترض في جواب النقض بالحس المشترك بأن الادراكات اتمالات
وليست أفعالا ويجوز في مادة واحدة اتمالات كثيرة عن مباد كثيرة
والذي تحقق عندهم هو ان الواحد لا يصدر منه الا فعل واحد وأنت تعلم أنه
على هذا ينشلم أصل الدليل لان القبول والادراك لما يمكن فصلا
فلا يلزم من كون القوة الواحدة مبدأ للقبول والحفظ كون الواحد مصدرا
لقطين فالوجه في تقرير الاستدلال ما عرفت من الصواب اذ لا يتوجه
عليه شيء من هذه الشبهات حتى يحتاج الى الجواب واستدلوا على مغايرة
الحس المشترك للخيال ثانياً بان الحس المشترك حاكم على المحسوسات
والخيال غير حاكم وغير الحاكم غير الحاكم وأورد عليه بانه يجوز ان
تكون القوة الواحدة تارة حاكمة وتارة غير حاكمة فان ادعي امتناع ذلك
مستندا بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منع المستند والمستند اليه
وثالثا بان الصور المحسوسات اذا كانت منطبعة في الحس المشترك كانت

مشاهدة وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يصح عند اختلاف
القوتين وأورد عليه أولا بأنه يجوز ان تكون الصور منطبقة في الحس
المشترك ولا يوجد القوة الخيالية أصلا لكن ظنفت النفس اليها مرة فتصير
مشاهدة وتغفل عنها أخرى فلا تشاهد اذ المدرك للكل والجزئي هو النفس
وأجيب عنه بأنه لو كان كذلك لم يبق بين المشاهدة والتخيل فرق لان في
كل منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك بالثبات النفس ومعلوم
ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المدوق ذوقا وكذا البواقى بل
المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بأنه يجوز
ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والنتية عنها ولا يكون
الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وفيه ان المشاهدة قد تكون من دون
الحضور عند الحواس كما في مشاهدة المبرسم والثائم فلعل الحق ان المشاهدة
لا تكون الا بالانطباع الصور في الحس المشترك في أول الوهلة - سواء كان ذلك
الانطباع من جهة الحواس أو من جهة المتخيلة والتخيل استحضار الصور
المحزونة في الخيال ثانيا وليس جهة الفرق بين المشاهدة والتخيل بالثبات
النفس وعدمه ولا بان المشاهدة تكون بحضور الصور في الحس المشترك
والتخيل بحضورها في الخيال اذ الصورة المذهول عنها أيضا تكون حاصلة
في الخيال ولا تكون متخيلة الا باستحضارها من الخيال في الحس المشترك
ولا يكفي مجرد الحصول في الخيال مع الثبات النفس من دون استحضارها
ثانيا في الحس المشترك للتخيل لان مدرك الكل والجزئي وان كان هو
النفس لكن ادراكها للجزئيات لا يكون الا بالآلة الحس والخيال ليس آلة
الحس بل هو خزانة الحفظ فلعل هذا يقع الناظر وان لم يفهم الناظر

وثانياً بأننا سلمنا ان مدرك الجزئي قوة جسمية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بناء على ان لصورة قد تكون منطبقة في الحس المشترك فتكون مشاهدة وقد تزول عنها ولا تكون مخزونة في خزانة لكن الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى فاضت تلك الصورة عليه من العقل التعامل كما ان الامر كذلك في القوة العاقلة فان الصور العقلية اذا انحلت عنها لا تبقى مخزونة في خزانها بل تنعدم بالكلية ثم عند تأهب النفس لتحصيلها مرة أخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل التعامل والجواب انه لو كان الامر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان فان الترق بينهما انما هو بان الصورة اذا زالت عن المدركة فلما ان تزول عن الخزانة أيضاً حتى يحتاج في ادراكها الى احساس جديد وهذا هو النسيان أو تبقى مخزونة في قوة أخرى بحيث تستحضر في المدركة بأدني الثفات وهذا هو الذهول فلي تقدير زوال الصورة عن القوى مطلقاً في صورة الذهول لا يبقى بين الذهول والنسيان فرق وفيضان الصورة على الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى من العقل التعامل يكون في صورة النسيان فار تكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه وبين النسيان واما الفرق بين الذهول والنسيان في الصورة العقلية فسيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى ولا يمكن ان يقال ان الفرق بين الذهول والنسيان هو ان الصورة في صورة الذهول تكون مخزونة في الحس المشترك غير ملتفت اليها وفي صورة النسيان لا تكون مخزونة فيه لان هذا هو الوجه الاول من الاراد والكلام بمبدأ النزول عنه وثالثاً بان تجوز كون الصورة حاصلة في خزانة الخيال في حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في الذهول

بل هو أمر وراءه وعلى هذا يجوز أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً ويكون الاستحضار موقفاً على ذلك الأمر وأجيب عنه بأن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في آلة والصورة في حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة وبأن الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الإدراك بل في آلة أخرى ومطلق الحصول في أية آلة كانت من آلات النفس ليس إدراكاً والالكان حصول صورة أي محسوس من المحسوسات في أية آلة من الآلات الجسمانية إدراكاً وليس كذلك بل الإدراك هو حصول صورة في آلة إدراك ذلك الشيء فصول الصورة في الحس المشترك إدراكها لا حصولها في خزانة الخيال وراسباً بالنقض بالقوة العاقلة فلها ليست حافظة للصورة العقلية مع أنها قد يطرأ عليها الذهول والذهيان فإن قلتم إن حافظتها العقل المعال فيمكن هو الحافظة لصور المدركة بالحس المشترك أيضاً فلا حاجة إلى القول بخزانة الخيال وأجيب بأن خزانة المقولات هي العقل انفعال ولا يجوز أن يكون هو خزانة المحسوسات لكونه مجرداً متدساً عن المادة واستناع تمثل الصورة المادية فيه وأورد عليه أولاً بأن المقولات قد تكون صواباً وقد تكون كواذب وكما يطرأ الذهول على صواب المقولات كذلك يطرأ على كواذبها فإذا طرأ الذهول على المقولات الكواذب المرتسمة في النفس فإذن الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة يلزم ارتسام الكواذب في العقل البعال مع أن العقول العالية برية عن غوايات الوهم التي هي مباد للكواذب وما يترهم من أن التصديق بالكواذب الكلية إنما يكون بمداخلة الوهم فخزائنها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهميات

لا العقل الفعال في غاية السخانة واما أولافلان القوة الحافظة انما هي خزانة
 للمعاني الجزئية التي تدرك بآلة الوهم لا للمعاني الكلية كاذبة كانت أو صادقة
 لا تمتنع حصول الكليات في القوى الجسمانية والوهم ليس آلة لادراك
 الكليات الكواذب وغاية مداخلته فيها التخليط واما ثانيا فلا تنصور
 الكواذب الكلية مما لا مدخل فيه لا وهم اصلا وقد يطرأ عليها لذهول
 فلا بد لها من خزانة ولا يمكن أن يتوهم كون خزانتها الحافظة اذلا بحال
 لتوهم كونها من الوهميات فلا محيد من القول بكون خزانتها هو العقل
 الفعال والجواب انه لا بأس في كون الكواذب مرتسنة في العقل الفعال
 على سبيل الاختزان والتصور وانما المستحيل تصديقه بالكواذب وهو غير
 لازم فان ما لا بد منه الخزانة حفظ نفس الصورة لا حفظ نحو ادراكها فان
 انتقال نحو الادراك من المدركة الى الخزانة مستحيل ولا حفظ جميع حيثياتها
 وخصوصياتها فان انتقال الصورة بجميع حيثياتها وخصوصياتها من
 المدركة الى الخزانة محال فلا يتوجه أن النبيان يطرأ على تصديق الكواذب
 فيلزم ان يكون تصديق الكواذب في العقل الفعال ولا ان الكواذب ترسم
 في النفس من حيث أنها مصدقة فيلزم أن ترسم في العقل الفعال أيضا
 بهذه الهيئة وذلك لان حفظ نحو الادراك وحفظ خصوصية الصورة في
 الخزانة غير ضروري انما الضروري حفظ نفس الصورة لا غير وما يقال
 من أن القول بكون العقل الفعال مصدقا للصواب متصورا للكواذب
 تجوز لكون علوم القول العالية تصورات وتصديقات مع ان القول بان
 الانقسام الى التصور والتصديق يختص بالعلم الحاصل في غاية السقوط
 لا نأخذ حقتا في مواضع من كتبنا ان القول باختصاص الانقسام الى

التصور والتصديق بالحصول الحادث سخي فباطل وثانياً بأن التفرق بين
الذهول والنسيان عندهم هو أن الذهول عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة مع بقاء في الخزانة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
والخزانة جميعاً فلو كان العقل الفعال خزانة لمقولات النفس لزم زوال
صورها عند طريان النسيان عليها عن العقل الفعال مع أنه مع ما فيه من
الصور عندهم أبدي ولزم اجتماع التقيضين إذا كانت بعض المقولات
منسية بالقياس إلى بعض النفوس ومذهولة عنها بالقياس إلى بعضها فيلزم
زوال صور تلك المقولات عن العقل الفعال لطريان النسيان عليها وبماؤها
فيه مما لطريان الذهول عليها والجواب أن التفرق بين الذهول والنسيان
هو أن المنسى يحتاج في إدراكه إلى كسب جديد والمذهول عنه لا يحتاج
في إدراكه إليه بل يكفي لإدراكه مجرد الالتفات فتستغنى بمجرد
الالتفات صورته من الخزانة في المدركة من دون حاجة إلى تجنيم كسب
جديد وذلك التفرق يتحقق في المحسوسات بزوال صورها عن المدركة
والخزانة مما في صورة النسيان وزوالها عن المدركة وبماؤها في
الخزانة في صورة الذهول وفي المقولات بزوال صورها عن المدركة
مع زوال المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان
وزوالها عن المدركة مع بقاء مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك
الصور بحيث متى شاءت والتفت إليها فاضت تلك الصور عليها من الخزانة
في صورة الذهول فلا محذور واستدلوا على مناصرة الخيال للحس المشترك
باختلال القوة الخيالية من دون اختلال الحس المشترك إذا عرضت آفة
في مؤخر البطن المتقدم من الدماغ دون مقدمه واختلال الحس المشترك

من دون اختلال القوة الخيالية إذا عرضت آفة في مقدمه دون غيره
وسياتى الكلام في ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى

﴿ الثالث من المشاعر الحسة الباطنة القوة الوهمية ﴾

وهي قوة مرتبة في أول التجويف الآخر من الدماغ يدرك بها المعاني
الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من
الذئب فتهرب منه والخفاضة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتقبل
اليها واستدلوا على وجودها ومنايرتها لسائر القوى بأننا ندرك المعاني الجزئية
وليس مدركها النفس لانها لا تدرك الجزئيات ولا شيئا من الحواس
الظاهرة ولا الحس المشترك لانه مدرك للصور المحسوسة لا للمعاني ولا
الخيال لانه حافظ للصور لا مدرك فمدركها قوة أخرى هو الوهمية وأورد
عليه أولا بأننا لا نسلم ان مدركها ليس هو النفس لانها مدركة للكليات
والجزئيات والجواب أن المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو
النفس لكنها لا تدرك الجزئيات الا بآلة جسمانية ومرادنا بالمدرك تلك
الآلة على ان هذا الادراك حاصل للبهائم العجم التي ليس لها نفس ناطقة
وثانيا بأن المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب أن يكون مدركا
لهذا الشخص المحسوس أيضا مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم
والجواب أن المدرك والحاكم بالحقيقة هو النفس فالصور والمعاني كلها
حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها الخاصة بها واتحاد محل الصور
والمعاني غير لازم حتى يلزم أن تكون آلة ادراك المعاني الجزئية هي آلة
ادراك الصور المحسوسة ولا يلزم أن يكون المدرك والحاكم هو النفس
الحيوانية في الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس

المشترك وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية فلا يشكل فإن مثل هذا قد يكون من البهائم المجمع التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وثالثا بأنه لما جاز أن تكون القوة الواحدة هي الحس المشترك آلة لادراك أنواع المحسوسات لم لا يجوز أن تكون هي آلة لادراك المعاني الجزئية الموجودة فيها أيضا والجواب أن طريق ادراك الحس المشترك هو تأدية الحواس الظاهرة محسوساتها اليه ولا يتصور ذلك في ادراك المعاني الجزئية وقد يستدل على وجود القوة الوهمية بأن في الانسان شيئا ينازع عقله في قضاياه وأحكامه كما يخاف أن يخلو بميت مع أن العقل يقتضي عدم الخوف منه وربما يفتل الخوف من مثل هذا على الثنتين الذين حواسهم الظاهرة معطلة فاتها هو بقوة مدركة باطنة ولهذه القوة سلطان عظيم وهي سلطان القوى الجسدية ومستخدمها وهي تقهر القوة العاقلة في أكثر القضايا والأحكام فتحكم على مالمس بمحسوس بأحكام المحسوس والدماغ كله آلة لها لكن الاخص بها أول التجويف الآخر أو آخر التجويف الاوسط على اختلاف فيما بينهم على ماسياني (الرابع) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الحافظة وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الآخر من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية والأحكام الوهمية التي تذرك بالوهم ويحكم بها الوهم فهي خزانة للوهميات ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك ويان ثبوتها ومغايرتها للوهم مثل ما مر في اثبات الخيال ومغايرته للحس المشترك والمشهور أن الحافظة هي الذائكة المسترجمة لما غاب عن الحافظة من الوهميات وهي التي تستخرج عن أمور مهودة أمورا منسية كما اذا نرى رجلا قد رأيناه في مكان قد نسيناه

فتستعرض هذه القوة المعاني المستحفظة عندها الى أن يمرض لها المعنى
الذى يصير حداً أوسط تعرف به المكان الذى رأينا فيه الرجل فهذه
القوة باعتبار حافظه وباعتبار ذاكرة وذهب بعضهم الى أن الذاكرة
مركبة من قوتين كما أن فعلها مركب من فئتين لأن فعل الذاكرة عبارة
عن ملاحظة المعاني المحفوظة وذلك لا يتم الا بإدراك ثان مبدؤه الوم
وحفظ مبدؤه المحافظة وعلى التقديرين لا يلزم أن يزداد في عدد القوى
الباطنة وتعد الذاكرة قوة سادسة كما قال الامام من أن حفظ المعاني
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب أن ينسب كل فعل الى قوة
وجب أن تكون القوى ستا (الخامس) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة
التخييلة المتصرفه وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من الدماغ عند
الدودة التي خلقت متحركة دائماً لاتسكن في اليقظة ولا في النوم من
شأنها تركيب الصور والمعاني والتفصيل فيها فتركيب الصور كتركيب
انسان ذى رأسين وتركيب حيوان نصنه على صورة فيل ونصنه على صورة
انسان وتركيب المعانى كتركيب الشجاعة والحلم مجتمعين في شخص وتركيب
الصور مع المعانى كتركيب صورة الاسد مع الجبين وصورة الشاة مع
الشجاعة والتفصيل كادراك انسان عديم الرأس وهذه القوة لاتسكن عن
فعلها أبداً لافى اليقظة ولا في النوم وهى الحاكية للمدركات والهيآت
الزاجية والمتعلقة الى الضد والشبه وليس من شأنها أن يكون فعلها منتظماً
وهذه القوة قد تستعملها النفس بواسطة الوم بحذف الخصوصيات الجزئية
بالتفصيل لتبقى الماهية كلية فيدركها العقل فان الباصرة مثلاً تدرك المبصر
مجرداً عن المادة الخارجية بشرط كونه مقابلاً ثم الجس يدركه مجرداً

عن هذا الشرط أيضا متصفا بصفات يتصف بها حال الابصار ثم الخيال
يجرده تجريدا زائدا ثم انتزيلة تجرده عن جميع تلك الصفات فتبقى ماهية
كلية وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة متخيلة وقد تستعملها النفس بواسطة
القوة العاقلة لبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب لتأدى الى الحسن
المشترك صورة جزئية كما يراه النظم وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة واستدلوا
على وجودها بأن هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة فله قوة
سواها واعترض عليه بأن التصرف في الشيء لا يمكن بدون العلم به فيثبت
لهذه القوة الفعل والادراك فيصدر عنها أثران فيبطل قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والجواب ان هذه القوة ليست مدركة بل
المدرك هو النفس وتلك القوة آلة لتركيب مدركاتها أو لتفصيلها ولا يجب
أن تكون آلة التصرف في الاشياء مدركة لها وبهذا يسقط ما يورد من
أن هذه القوة جسمانية فكيف يمكن أن تستعملها النفس في المعقولات
والقوى الجسمانية لا تدركها وان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة وجه سقوط الاول أن هذه القوة آلة
تصرف النفس في المعقولات ولا يجب أن تكون آلة التصرف فيها
مدركة لها والمتصرف فيها حقيقة وهو النفس مدرك لها ووجه سقوط
الثاني ان النفس تستعمل هذه القوة في الصور المحسوسة بواسطة الوهم
الذي هو سلطان القوى الجسمانية ولا يلزم من ذلك الا أن تكون النفس
مدركة للصور المحسوسة لا أن يكون الوهم أو هذه القوة مدركا لها
وأما الجواب عن هذا بأن القوى الباطنة كالرايا المتعاقبة فيتنكس
الى كل منها ما ارتسم في الأخرى ففي غاية السخافة اذ انعكاس ما ارتسم

في قوة الى الأخرى اما أن يوجب ادراك تلك الأخرى ما ارتسم في باقي القوة فيلزم أن يكون الوهم والخيال والحافظة مدركة لمدرجات الحس المشترك والحس المشترك مدركا لمدرجات الوهم ومخزونات الحافظة أولا يوجب فلاشكال بحاله هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الباطنة ولنتخذه بابحاث في البحث الاول في قالوا ان للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كنفذ ودهليز مضروب بينهما مورد على شكل الدودة وان محل الحس المشترك والخيال البطن الاول ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالحس المشترك في مقدمه ليصادف محسوسات الحواس الظاهرة أولا والخيال في آخره ليكون خزانة لمدرجات الحس المشترك ومحل الوهمية والحافظة عند البعض التجويف الاخير ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره وهذا هو المناسب ليكون مدرك الماني وخزانتها في تجويف واحد كما ان مدرك الصور وخزانتها في تجويف واحد وخص الوهمية بمقدم هذا التجويف ليكون مدرك الماني الجزئية أقرب الى الخيال الذي هو خزانة للصور التي يتحقق فيها تلك الماني الجزئية والحافظة بمؤخره لأن خزانة الشيء تكون خلفه ومحل الوهمية عند البعض مؤخر التجويف الأوسط ومحل الحافظة مقدم التجويف الاخير وليس في مؤخره شيء من القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال ومحل التخيلة الدودة التي هي في التجويف الأوسط من الدماغ فهي موضوعة بين التجويف الاول والتجويف الاخير لتأخذ من جانبيها فتصرف في الصور التي هي في التجويف

الاول وفي الماني التي هي في التجويف الأخير بالتركيب والتفصيل
والدليل على اختصاص القوى المذكورة بالحال التي ذكرت انها اذا تطرقت
آفة الى نجويف من تجاويف الدماغ اختل فعل القوة المنسوبة اليه دون
أفعال القوى الأخر فتي حلت الآفة مقدم البطن الاول اختل الحس
المشترك ومتى حلت مؤخره اختل الخيال ومتى حلت البطن الاوسط اختلت
التمخيلة ومتى حلت البطن الاخير اختلت المحافظة وهذا مما يستدل
به على تباين القوى الخمسة أيضا واعترض عليه بأنه يجوز أن تكون القوة واحدة
والآلاتها متعددة وهي التجاويف فتي تطرقت آفة الى آلة اختل الفصل
المشروط بها من دون اختلال في باقي الافعال وهذا في الحقيقة
اعتراف بتباين تلك القوى لا اعتراض عليه كما لا يخفى (البحث الثاني) ان اثبات
هذه القوى الباطنة لا يتوقف على القول بأنها مدركة شاعرة بذواتها كما
أشرنا اليه في أثناء البحث عن وجود واحدة واحدة منها نعم يتوقف
على القول بأنها آلات للنفس وان النفس لا تدرك الجزئيات بلا توسط
آلة وهذا مما لا يستنكر بل الحق اني لا يرتاب فيه أن تلك القوى
آلات وأسباب عادية للافعال المنسوبة اليها في هذه الآلة المدركة
بوساطة تلك الآلات هو النفس واثبات تمدد هذه القوى ليس منوطاً
بتمدد أفاعيلها ولا مبنياً على ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فان ذلك غير
مؤثوق به اذ لا يتعذر ابداء جهات وحيثيات في قوة واحدة بل الدليل على
تمدها بقاء بعض منها دون بعض واثباتها وقياسها بما ليس له تعلق ومساس
بقواعد العقائد الصفة الاسلامية واصرار المتكلمين على قضاها شغل بما لا
يعنيهم (البحث الثالث) انهم اختلفوا في أن المدرك للجزئيات المادية

هل هو النفس أو القوى الظاهرة والباطنة فالحق ان المدرك لجميع
 المدركات كلية كانت أو جزئية مادية كانت أو مجردة بجميع أصناف
 الادراكات هو النفس وذهب البعض الى أن النفس غير مدركة للجزئيات
 بل المدرك لها هي القوى الظاهرة والباطنة والدليل على الحق وجوه
 الاول انا نحكم بالكلية على أى جزئى كان ونحكم على كل جزئى بأنه
 مندرج تحت كلئى نحو زيد انسان ونحكم بسلب كل جزئى سواء كان
 محسوسا باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة عن جزئى آخر كما يمكننا على
 زيد المبصر بأنه غير هذا الطعم وغير هذا الصوت وغير هذه الرائحة
 وغير هذا اللون وغير شخص يتركب من صورة الانسان والفرس وغير
 هذه المداوة القائمة بهذا الشخص فلا بد فينا من مدرك يدرك الكل
 وجميع الجزئيات فاما أن يكون ذلك المدرك قوة جسمية وهو باطل
 بالاتفاق أو يكون هو النفس وهو المطلوب وليس مقصودنا أن النفس
 مدركة للجزئيات بلا آلة حتى يتوجه ان التقريب غير تام وان غاية
 ما يلزم من الدليل أن النفس مدركة للجزئيات واما أنها مدركة لها بلا
 آلة فلا الثانى ان كل أحد لا يشك فى أنه واحد وانه هو الذى يبصر
 الالوان ويسمع الاصوات ويشم الروائح ويذوق الطعوم ويلبس الملابس
 ويدرك الوجدانيات ويمثل المقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات
 مدرك وللمقولات مدرك آخر لم يكن ذاته المشار اليه بأنا مدركا للجميع
 على التحقيق وذلك خلاف ما يجهده كل أحد من نفسه وأورد عليه بأن هذا
 لا يتناقض كون الحواس مدركة لجواز أن تكون الحواس تدرك المحسوسات
 ثم تؤدي ما أدركته الى النفس لعلاقة بينها وبين النفس فيكون للنفس

الشعور بجميع ما أدركته الباصرة واللامسة وسائر الحواس والجواب اما ان يكون هناك ابصاران ببصر واحد أحدهما للباصرة والثاني للنفس وهكذا في سائر الاحساسات وهذا باطل بالضرورة أو يكون هناك ابصار واحد فيكون المدرك هو النفس حقيقة ولا نكون الباصرة الا آلة لا مدركة ولا يتوجه أن يقال ان النفس بمد التأدية تدرك صورة للبصر والملموس مجردة عن جميع الواحق والمواد لان الكلام في العلم الاحساسي ولا يمكن فيه عن النفس ولا اثبات احساس واحد حقيقة للنفس والحاسة جميعا ولا القول بأن هناك ابصاران أو سيمان مثلا ولا أن يقال انه يجوز أن تكون الحواس محلا لارتسام الصور والنفس مدركة لان هذا لا يتناقى المقصود وهو أن المدرك للجزئيات هو النفس بل هذا عين ما ذهب اليه من أن صور الجزئيات مرئسة في القوى ومدركها النفس الثالث ان القوى الجسمية غير شاعرة بذواتها والضرورة غاضية بأن لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره الرابع انه سيأتي ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تملن التصرف والتدبير وتدير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث أنه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث أنه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل كالحركة المينة لأن الرأي السكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض فتكون النفس مدركة للجزئيات كما أنها مدركة للكليات وهو المطلوب والقول بأنه يكفي في تدبير البدن الجزئي تمقله وتمقل أفعاله الجزئية على وجه كلي متفيدة بكليات بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج الا لتلك الجزئي مكبرة يكذبها الوجدان واستدل على المذهب الثاني أولا

بأننا نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل في البصر وادراك المسوعات في السمع وهكذا قلنا ما نعلم^(١) بالضرورة ان تلك القوى آلات لتلك الادراكات أو ان صور المحسوسات حاصلة في تلك الحواس لأن مدركها حقيقة تلك الآلات بل مدركها هو النفس بواسطة تلك الآلات وثانياً بأن الآلة اذا حلت عضو من الاعضاء التي فيها القوى الظاهرة والباطنة اختل ادراك القوة المختصة بذلك العضو فلو لا ان المدرك للجزئيات هي تلك القوى لم يكن كذلك فلذا هذا أيضاً لا يدل الا على كون تلك القوى آلات للادراكات لا على كونها مدركات حقيقة اذ باختلال آلة الادراك يختل الادراك وثالثاً بأننا قد نتخيل مريماً مجنحاً يمر بعينين متساويتين في جميع الوجوه الا في أن أحدهما على عین المربع الوسطاني والآخر على يساره من دون ان تأخذ هذا الشكل من الخارج بل بمحض التخيل الاختراعي وتميزين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها بل بالحمل بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر ولا وجود لمحل في الخارج كما هو المفروض فتعين أن يكون محل قوة من القوى الادراكية وليس هي النفس المجردة لا متناع حلول ذوات الاوضاع في المجرّدات فتعين أن يكون قوة جسمانية فتكون هي المدركة له قلنا نعم يكون محل قوة جسمانية ويكون مدركه النفس وراياً بأنهم قالوا ان العلم هو الصورة القائمة بالذهن وصور الجزئيات المادية قائمة بالقوى فتكون القوى عالمة لان العلم هو الذي يقوم به العلم ولا معنى لكون النفس عالمة مع قيام العلم أعني الصورة بغيرها أعني القوى

(١) مالم يوصلة مبتداً وقوله ان تلك القوى خبر اي الذي تعلمه بالضرورة هو ان

الجمانية قلنا انما يشكل على من زعم أن العلم هو الصورة ونحن قد أبطلنا ذلك في غير موضع من كتبنا وحققنا ان العلم حالة غير الصورة وانما الصورة متعلقها ولا ضير في وجود متعلق علم النفس في غيرها هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة للنفس الحيوانية وأما قوتها المحركة فهي على قسمين لانها اما مبده يمسد للحركة أو مبده قريب لها والأولى وهي الباعثة وتسمى قوة شوقية وزووعية وهي القوة التي اذا ادرك الخيال أو الوهم أو النفس بذاتها أمرا من الأمور فان تبع ذلك الادراك شوق الى تحصيله ان اعتقد أو ظن فيه فعمما حملت تلك القوة الشوقية الفاعلة التي يأتي ذكرها على جلبه وان تبع ذلك الادراك شوق الى الهرب عنه والخلاص منه ان اعتقد أو ظن فيه ضررا ما حملت تلك القوة الفاعلة على دفعه والهرب عنه فلي الاول تسمى قوة شهوانية وعلى الثاني تسمى قوة غضبية والثانية هي الفاعلة وهي قوة في الاعصاب والمضلات من شأنها ان تشنج المضلات وتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء وتعددها الي جهة مبده الاعصاب أعني الدماغ فتقرب الاعضاء اليه كما في قبض اليد أو ترخيها وتعددها الى خلاف تلك الجهة كما في بسط اليد والاعصاب أجسام تنبت من الدماغ أو النخاع يرض لونها لينة في الانطاف صلبة في الاقعمال خلقت لتأدية الحس والحركة الى الاعضاء الحاسة المتحركة بالارادة والمضلات أجسام مركبة من العصب ومن جسم ينبت من أطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم المحتشى به القرح التي تحصل بين الاجزاء باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجلدها خلقت تلك الاجسام المسماة بالمضلات لتحريك الاعضاء بحسب الارادة

والاوتار أجسام تثبت من أطراف بعض العضل شبيهة بالمصب وتتصل أطرافها الأخرى بالأعضاء المتحركة وهي مؤلفة في الأكثر من المصب الذي هو جزء من العضل اذا برز من الجهة الأخرى ومن الرباطات وهي عصبانية المرئي والملمس فلهركات الاختيارية مباد كثيرة مترتبة أبداها القوى المدركة التي هي الخيال والوهم في الحيوان والمقل العلى بتوسطها في الانسان وتليها القوة الشوقية وتليها الارادة والكراهة وهي التي يترجح بها أحد طرفي الفعل والترك وتليها القوة المباشرة لتحريك فتتحقق الحركة الاختيارية وهنا قد تم كتاب الحيوان بفضل الحى القيوم المنان وعليه التكلان

﴿فصل﴾

الانسان وهو الحيوان المختص بالنفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما تدرك الكليات والمجردات وتفعل الافعال الفكرية وتستنبط بالرأى والروية وقد عرفت شرح هذا الرسم وفوائده فلو أنه الى اعادتها اعلم أن النفس الانسانية لا يرتاب أحد في وجودها ولا في أنها مدركة اذ لا يشك أحد في أن لكل أحد من أفراد الانسان شيئا يشير اليه بأما وأنه يدرك ذاته لكنهم اختلفوا في أن ذلك الشيء ماهو اختلافا عظيما والمختار عند المحققين من أئمة علماء الكلام وعظماء الاسلام كالامام حجة الاسلام وأكثر الصوفية الكرام وجمهور الفلاسفة أنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالشكل ولا تعلق الحال بالحل وانه حادث باق بعد خراب البدن مدرك للكليات والجزئيات وفيها مذاهب

آخر كثيرة الا أن المشهور منها أحد عشر الاول أنها جزء لا يتجزأ من القلب وليس جسماً ولا جسمانياً متقسماً وهذا مذهب ابن الراوندى الثاني أنها أجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالمادية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بأقْسَمِها سارية في جواهر الاعضاء سريان الماء في الورد والدهن في السسم والتارفي اللحم لا يتطرق اليها انحلال وتبدل اذ كل أحد يعلم انه باق غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان النفس وتحللها فدامت الاعضاء صالحة لقبول الآثار القائضة عليها وهي قوة الاحساس والحركة الارادية بقيت في هذه الاعضاء واذا فسدت هذه الآثار وبأؤها فيها هو حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها واتصلها عنها هو موتها وهذا مذهب النظام وقد يقال ان مذهبه ان النفس أجزاء أصلية من جنس البدن باقية من أول العمر الى آخره مصونة عن التغير والتبدل والتبدل فضل هضم اليه الثالث انها قوة في الدماغ أي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر ينفذ في الاعصاب الى جميع البدن الرابع انها عبارة عن ثلاث قوى مباد للافعال احداها الحيوانية التي بها الحس والحركة الارادية ومسكنها القلب بمعنى انه يوجد في القلب قوة تدبر أمر الروح الذي هو مركب الحس والحركة وتهيؤه لقبوله اياها اذا حصل في الدماغ وتجهله بحيث يعطى العضو الذي يشق فيه الحياة فرياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لا شتراط صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح بكونه حاضراً في الدماغ لا لأن تلك القوة قائمة بالدماغ والثانية هي البنائية التي هي مبدأ للافعال الطبيعية

التغذية بالقياس الى سائر الاعضاء وبواسطة تحصل قوة التغذية في سائر
 الاعضاء ومسكها الكبد والثالثة في الدماغ وهي النفسانية فان الدماغ اما
 بنفسه واما بالقلب مبدأ للافعال النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء على
 الوجه المذكور وهذا مذهب جالينوس وعامة الاطباء وكثير من الفلاسفة
 اعلم ان سائر الهيكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو المختار عند أكثر
 المتكلمين السادس انها الاخلاط التي يتولد هذا البدن منها المعتدلة كماً
 وكيفاً لأن بقاءها بكييفياتها وكمياتها لخصوصية سبب لبقاء الحياة بالدوران
 السابع انها اعتدال المزاجى النوعى اذ تبقى الحياة ما بقي الاعتدال النوعى
 وتزول اذا زال الثامن انها الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تبقى الحياة وبقلته
 وعدم اعتداله تضعف الحياة التاسع ان النفس هي النفس اذ باقطاعه تنقطع
 الحياة ويبقائه متردداً تبقى الحياة وهذا مذهب ديوجانس الماشر انها النارية
 السارية لأن خاصية النار الاشرار والحركة وخاصية النفس الحركة
 والادراك الذى هو اشرار ولما يقول الاطباء من ان مدبر البدن الحرارة
 النريزية وهذا مذهب افلوطين وفس الحادى عشر انها الماء لان الماء سبب
 النشو والنمو والنفس كذلك وهذا مذهب تاليس الملطى فهذه هي المذاهب
 المشهورة وفيها اختلافات اخرى كثيرة فمنها انها هل هي مجردة ام مادية
 ومنها انها هل هي عين المزاج او غيره ومنها انها هل هي حادثة ام قديمة
 ومنها انها هل هي تبقى بعد خراب البدن ام لا ومنها انها هل هي متحدة بالحقيقة
 فى الافراد الانسانية ام هي مختلفة الحقائق فيها ومنها انها هل هي تنقل
 فى الابدان ام لا ومنها انها هل هي المدركة للكليات والجزئيات ام هي
 مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس ومنها انها هل هي

متناهية ام غير متناهية فلنسرده هذه المسائل في مباحث نحقق فيها الحق
وينبطل الباطل (المبحث الاول في ان النفس مغايرة للمزاج) واستدل عليه
بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان حصول
المزاج موقوف على الالتئام والتأليف بينهما موقوف على جابر يجبرها على
الاجتماع وهو النفس فلم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم توقف المزاج على
نفسه وهو دور محال ويرد عليه اولاً انا لانسلم انحصار الجابر للاضداد على
الاجتماع في النفس لجواز ان يكون هو رب الارباب الفاعل بالاختيار اورب
النوع او غير ذلك وثانياً انه قد تقرر عندهم ان المركبات تستمد لكالاتها
الأول من مبدئها القياض بحسب امرجتها المختلفة فيجب ان تكون امرجتها
شرطاً في حصول كالاتها الأول فلو كانت النفس التي هي الكمال الأول
شرطاً في حصول المزاج كما زعم المستدل لزم الدور اجيب عن الأول بان
مبنى الاستدلال على اصول المشائية النافين لاختيار الفاعل الحق تعالى عما
يقوله الظالمون علواً كبير المنكرين لوجود رب النوع وعن الثاني بان نفس
الابوين بقواها تجمع اجزائه غذائية ثم تصيرها اخلاطاً وهرز من الاخلاط
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انساناً وتصير
المادة بتلك القوة منياً وتكون تلك القوة حافظة لمرزاج المني فقط كالصور
المعدنية ثم ان المني اذا وقع في الرحم يزايد كمالاً بحسب استعدادات يكتبها
هناك الى ان يستعد لقبول صورة تصدر عنه مع حفظ المادة الأفعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد
لقبول نفس حيوانية تصدر عنه مع جميع ما تقدمه الأفعال الحيوانية ثم يتكامل
الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ما تقدمه النطق وتدير

البدن الى ان يحل الاجل والحاصل ان النفس الناطقة موقوفة على مزاج هو موقوف على نفس حيوانية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على نفس نباتية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على صورة منوثة هي موقوفة على مزاج هو موقوف على نفس الابوين فلا دور وهذا الجواب يقطع أصل الدليل فانه صريح في ان تعلق النفس الناطقة موقوف على حصول المزاج الانساني فلا تكون النفس الناطقة شرطاً في حصوله كما زعم المستدل والالزم الدور الا ان يقال ان النفس الناطقة وان لم تكن شرطاً في حدوث المزاج الانساني بل هي موقوفة عليه لكن بقاء المزاج الانساني موقوف على نفس ناطقة تجبر الاضداد على البقاء على الاجتماع فليتأمل واعترض أيضاً على هذا الجواب بأن من زعم أن النفس عين المزاج لا يزعم أن كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى أن يصير مبدأ لا تآثر تدسبونها أنتم الى النفس وتحسبونها أمراً ورء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد على الاجتماع والتأليف الى أن يحصل هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفساً حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك أيضاً جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تمد المادة لقيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان المزاج والنفس قد يتماثلان في الاقتضاء فان كثيراً ما تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يقتضي السكون او الحركة الى جهة اخرى كالماشي على الارض نفسه تريد الحركة ومزاجه يقتضي السكون وكالصاعد نفسه تريد الصعود ومزاجه يقتضي الهبوط واورد عليه بان ممانع النفس في مثل

هذه الصور ليس هو المزاج بل اجزاء البدن فانها لتفعلها تقتضى السكون أو الهبوط ولما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس بمائنا وانت تعلم انه كما تحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الاربع بالكسر والانكسار على ماسبق من اجتماع العناصر الاربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين الخفة والثقل وهي مصادقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها فمما نعتما لما تريد النفس هي مماناة الكيفية المزاجية له فلا ريب في تمانع النفس والمزاج في الاقتضاء الثالث أنه لو كان مبدأ الادراك أعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية شبيهة به لم يفعل عنها فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ويبان ذلك انه اذا أوردت على البدن كيفية مضادة للمزاج الاصلى كما اذا غلب عليه برودة شديدة فانه تبطل حينئذ الكيفية المزاجية الاصلية وتحدث كيفية أخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه فدرك تلك الكيفية المضادة الواردة عليه لا يمكن أن يكون هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابتها اياها والادراك انما يكون بالاقعال والشيء لا يفعل عن شبهه الرابع أن المزاج يتغير ويتبدل ومع تغيراته وتبدلاته لا يتطرق تبدل وتغير الى نفس بشهادة الضرورة الوجدانية فالزواج غير النفس الخامس أن المزاج كيفية قائمة بالنير والكيفيات بل الاعراض يستحيل أن تكون مدركة شاعرة فالزواج غير النفس والحق أن مفايرة النفس للمزاج أجلى من أن يتجشم لها برهان ويتكلف لها دليل

﴿المبحث الثاني﴾ أن النفس مفايرة للبدن وأجزائه وقواه والجسدية

والمقدار ولو احتهما والدليل على ذلك أن الانسان لا ينفصل عن ذاته في جميع حالاته ولو تطلعت حواسه الظاهرة والباطنة حتى التأمم والسكران ويغفل عن بدنه وأعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس بل لو فرض أنه خلق انسان أول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيأته لا يبصر شيئاً من أجزائه ولا يتلمس أعضائه مطلقاً في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة ينفصل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس الظاهرة وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلاً عن البدن وأجزائه والقوى والحواس بأسرها ولا ينفصل عن نفسه ويشير اليها بأنها وأورد عليه بوجهين الاول أنه لو تم لدل على أن النفس ليست مجردة أيضاً لانها في تلك الحالة تغفل عن التجرد والجواب أن العلم بالجسم وما يتحقق به كيفما كان انما يكون مع الشعور بحسبته ومقداره وما يلحقه بما هو كذلك ومن لم يشعر بذلك فانه لم يشعر بالجسم وما يلحق به فانه لا يمتاز عنده حيثئذ عما عداه فالعلم بالجسم والمقدار سواء كان على الاجمال أو التفصيل بالاحساس ونحوه لا يتخلو عن العلم بالحسية والتقدير فن أدرك شيئاً مع الغفلة عن درك الحسية والتقدير فقد أدرك شيئاً غير الجسم والمقدار ومن أدرك شيئاً مع الغفلة عن مفهوم التجرد لا يلزم أن يكون قد أدرك شيئاً غير المجرد لان المجرد قد يكون مدركاً بالاجمال بهويته الخاصة فيكون منكشفاً عند المدرك من دون أن يحلل الى أجزائه العقلية أو الخارجية ومن دون تفصيل لأوصافه وعوارضه في ذلك النحو من العلم فن الجائز أن يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة ويغفل عن مفهوم التجرد فلا يلزم أن لا يكون المدرك المشار اليه بأنها مع غفلة المدرك عن

مفهوم التجرد مجردا ويلزم أن لا يكون المدرك المشار اليه باناً مع غفلة المدرك عن الحسية والمقدار جسماً ومقداراً فينظر الفرق الثاني أن ذات الانسان عندنا هي اجزؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يفصل عنها بل انما يفصل عن الاجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة فيها وأجيب عنه بان الانسان لو كان لا يعقل عن اجزائه الاصلية لكان عالماً بانها ماهي او عالماً بوجه تمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيره ما مع ان أكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه تمتاز به عما عداها وأورد عليه بان النفس عندهم تسلم قسمها علماً حضورياً هو عين ذاتها فهي نفسها العالمة والمعلومة والعلم بلا تباين على ما تحقق عندهم ولا تعلم نفسها بانها ماهي ولا بوجه كذا ولا بأنها متميزة من حيث كذا وكذا وانما معلومها نفس الذات فيجوز أن تكون نفس ذاتها هي الاجزاء الاصلية ولا تكون الاجزاء الاصلية معلومة بأنها ماهي ولا بوجه تمتاز به عما عداها كما أن النفس على رأيكم في هذا النحو من الادراك ليست معلومة بأنها ماهي ولا بوجه من الوجوه والعوارض والجواب أن الفرض هو أن النفس تدرك ذاتها وتميز ذاتها بنفسها عند نفسها اذ لا معنى لاكتشاف شيء بدون تميزه والاجزاء الاصلية التي هي من الاجسام والاحجام المتقدمة لا تتكشف ولا تميز عند ادراك الانسان نفسه كما عرفت فالمراد بكون الانسان عالماً بنفسه بوجه تمتاز به عما عداها هو علمه بذاته الخالصة الحاضرة عند ذاته الغير الغائبة عن قسمها الاعلى نفسه بواسطة عارض من عوارضها ولا وجه من وجوهها ثم انه قد ينبه على هذا المطلب بأن المزاج والبدن وأجزائه وقواه والجسمية وما يتعلق بها

كلها يتبدل فالزجاج قد يصير آخر مما كان وقد يصير أبرد منه وأيضاً
أرطب وأيبس والبدن وأعضاؤه تنمو وتذبل وقواها تزيد وتنقص والنفس
باقية من أول العمر الى آخره بشهادة الضرورة وغير المتبدل غير المتبدل
ويتنقص بالحیوان والنبات لان هذا القرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل
المحسوس وهو دائماً في التبدل بالتحليل والاعتناء والنشوء والنماء مع أنها
تعمل بداهة أن ذاته باقية مادامت حياته وكذا حال الشجر ولعل السرف في ذلك
ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات تعجز العقول
عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك الم مشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة
حياته الا بموارض لا مدخل لها في تشخيصها كالأجزاء الاصلية التي في بدن
الانسان فانها لا تتبدل من أول عمره الى آخره الا بموارض لا مدخل لها
في تشخيصه وهذا التقص في غاية الاحكام وقد ينقص يبدن الانسان فان
من لا يعرف النفس المجردة لزيد يجزم بأنه باق من أول العمر الى آخره
مع تبدل بدنه وأجزائه وأعراضه فيجب أن يكون في البدن شيء باق غير
متبدل ولا يكتفي بقاء مجرد مفارق عند متعلق به كما لا يخفى والحاصل أن
التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية وأعراضها دون الاجزاء الاصلية فلا
يلزم كونها متغيرة للنفس وقد ينسب على ذلك بأن الانسان يعلم نفسه علماً
لا يفتل عنه ثم يعلم بنيته وأجزائه الاصلية وأجزائه الفضلية وظواهر بدنه
وبواطنه ولا يجد بين علمه بنفسه وبين علمه باجزائه وبنيته علاقة يحكم بها
بأن هذين العلمين شيء واحد بل ربما يحكم بانهما علمان متايران احدهما
من عالم الاجسام وتانيهما لا يدري ما هو ومن أي عالم هو ثم اذا قلنا ان
نفسه التي يشير اليها باننا ليست جسماً ولا جسمانية ولا ذات وضع وحيز

ولا قابلية للانقسام لا يستنكف عن الادعاء بذلك ولا يجده منافيا بطله
الاجالى بنفسه الحاصل له من بدء فطرته وان لقن ان نفسه جسم أو جسماني
وذو وضع وحيز ممتد طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام عسى ان يستدركف
ويجحد عن قبول ذلك اذ يجده ممالا مناسبة له بطله الفطرى بنفسه فعل هذا
مما لا ينكره الا مكابر يخلع الانصاف والعدل او متاه في البلادة لم يرزق
العقل والحق ان الحكم بان النفس الانسانية التي يشير اليها كل احد بانها غير
قابلة لأن تنجز أو تنقسم بالذات او بالعرض الى نصف ورابع وثلاث وغير
ذلك فطرى ضرورى يجده كل عاقل من نفسه والمجادل في ذلك مكابر
مقتضى عقله

﴿ المبحث الثالث ﴾ في ان النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها وانها
ليست متحيزة بالذات ولا بالعرض وهذا المبحث وان كان كانه عين ماسبق
لكن البيان الذي يساق في هذا المبحث نحو آخر غير ما سبق من قبل
فلذا عقدناه مبحثا على حiale واستدلوا على تميز النفس بوجوه الاول ان
النفس الناطقة تعقل البسيط وكل ما يعقل البسيط مجرد فالنفس مجردة اما
الصغرى فقد يقال في اثباتها انه لا شك في ان النفس تعقل حقيقة ما فان
كانت بسيطة فقد ثبت المدي وان كانت مركبة كانت أجزاؤه بسائط
لوجوب انتهاء المركب الى البسيط والكثرة الى الواحد وتعقل المركب
والكل يستلزم تعقل الاجزاء لتقدمها على الكل في الوجودين الخارجى
والذهني وقد يقال في بيانها ان النفس تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من
البسائط واما الكبرى فلان عاقل البسيط محل لصورته ومحل صورة البسيط
يجب ان يكون مجردا فعقل البسيط يجب ان يكون مجردا اما صغرى هذا

القياس فلان التمثل يستلزم حصول صورة المقول في الماقل فيكون الماقل محلا لصورة المقول واما كبراه فلان محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان اما جسما أو جسمانيا لانه حيثئذ يكون ذا وضع متجزيا اما بالذات فيكون جسما أو بالعرض فيكون جسمانيا وكل ما كان جسما أو جسمانيا كان منقسما بالضرورة فحل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان منقسما وكل ما كان منقسما كانت الصورة الحادثة فيه منقسمة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال اذا ما حل في احد جزئيه غير ما يحل في الجزء الآخر فيلزم ان تكون صورة البسيط منقسمة واللازم باطل وأورد عليه تارة بمنع الصنرى والقول بانه لا يلزم مما قيل في بيانها أولا الا ان يكون في معقولات النفس واحد فيجزوا ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان يكون منقسما الى اجزاء متخالفة بالحقائق والالام يكن واحدا فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما الى اجزاء متشابهة للكل بالماهية فيحصل كل واحد من تلك الاجزاء في العقل بحصول الكل فيه فتحصل الماهية فيه بحصول كل واحد منها فيه فتتمثل الماهية بحصول واحد منها في العقل او تمثل الماهية هو حصولها في العقل ففي حصول الجزء الاول فيه كفاية عن حصول الجزء الآخر في معقولة ماهية الكل فتكون الصورة العقلية مبروزة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وايضا يلغو حصول صورة ذلك الواحد في معقولة الماهية اذ يكفي فيها حصول صورة جزء منه ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا وأنت تعلم ان هذه الاقاويل كلها بمزمل عن المغزى فان غرض المستدل

هو ان النفس قد تقبل البسيط بمعنى مالا يكون له جزء مقدارى فيكون ذلك البسيط حالا فيها فتكون النفس التى هى محلها أيضا غير منقسمة الى أجزاء مقدارية اذ لو انقسمت اليها لزم ان ينقسم ماحل فيه الى الاجزاء المقدارية وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقدارى والصغرى غير قابلة للمنع اذ لا مجال لتجاوز ان يكون كل مائعله النفس قابلا للقسمة المقدارية فلا يتوجه ان يقال انه لا يلزم مما قيل في بيان الصغرى الا ان يكون في معقولات النفس واحد ويجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة لان ما يقدح في الصغرى هو تجاوز ان يكون كل مائعله النفس قابلا للقسمة المقدارية وهذا التجاوز مما لا يجزأ عليه ذو عقل نعم بيان الصغرى بما ذكر أولا من ان مائعله النفس ان كان بسيطا ثبت المطلوب وان كان مركبا وجب ان ينتهى الى البسيط مما لا حاجة اليه اذ يكفي ان يقال انه لا ريب في ان من معقولات النفس مالا يقبل القسمة المقدارية ولا يتوجه الجواب عن هذا المنع بما أجيب به اذ غاية ما لزم منه ان يكون ذلك الواحد منقسما الى أجزاءه ولا يلزم من انقسامه الى أجزاء ان يكون ماديا اذ لم يتم دليل على ان كل مركب ولو من أجزاء عقلية أعنى الجنس والفصل لابد وان يكون ماديا ولا يجب أيضا ان لا يكون الواحد مائعل منقسما الى أجزاء متخالفة فان الجنس والفصل متخالفتان وينقسم اليهما المؤلف العقلي الواحد بالمعنى على ان بيان الخلف بلزوم مادية الصورة العقلية ليس فى محله وكان الواجب بيان الخلف بالزام ان لا تكون الصورة العقلية المفروضة واحدة بالمعنى وما أورد على هذا الجواب من تجوز عدم تجرد الصورة العقلية عن جميع المواضع المسادية والزام تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة

وعوارضها بمنزل عما فيه الكلام اذ معنى الدليل على بساطة الصورة العقلية
ووحدها لا على تجردها وبالجملة فجملة هذه الاقوال مجازات صدرت
من قلة التدبر الان يقال ان المستدل أراد بما قال في اثبات الصغرى ان ما تمقله
النفس ان كان غير منقسم الى الاجزاء المقدارية ثبت المطلوب وان كان
منقسما اليها كان هناك جزء واحد غير منقسم بالفعل فيكون ذلك الجزء
بسيطاً غير منقسم معقول للنفس فأورد عليه ان اللازم من ذلك ان يكون
الجزء المذكور واحداً بالفعل فيجوز ان يكون بالقوة قابلاً للقسمة الى
الاجزاء المقدارية فلا يلزم ان يكون محله وهو النفس غير قابل للقسمة الى
الاجزاء المقدارية فاجيب عنه بان ذلك الجزء لو كان منقسماً بالقوة الى
الاجزاء المقدارية فاجزأه المقدارية اما متخالفة بالحقائق فتكون موجوة
متفارقة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء المفروض منقسماً اليها بالقوة بل
يكون منقسماً بالفعل هذا خلف واما متشابهة مشابهة لكلاً بالماهية فتكون
الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان المقدارين فتكون مادية ويكون
حصول بزم مقداري في العقل منها كافياً في معقولة الماهية وبلغوا
حصول تلك الصورة العقلية واللازمان باطلان لانا اذا رجعنا الى وجداننا
وأهنا لا نجد الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان المقدارين ولا
نجدها قابلة للقسمة الى الاجزاء المقدارية ولا نجد لها جزءاً مقدارياً نفي
غناهم في معقولة الماهية ولا يرد على هذا الجواب انه يجوز ان لا تكون
الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض المادية لان تجرد واحد من
الصورة العقلية أية صورة عقلية كانت من الزيادة والنقصان المقدارين
يكفي للمستدل في اقامة الدليل واتمامه ولا حاجة له الى اثبات تجرد كل

صورة معقولة عن جميع الموارد المادية نعم لا حاجة في إثبات الصغرى
الى ما ارتكب من التطويل بل يكفي له أن يقال انه لا ريب في أن النفس
قد تمقل ما لا يقبل القسمة المقدارية أصلا فقد تحقق أنه لا سبيل الى
القدح في الدليل بمنع الصغرى وأورد على الدليل نارة بمنع الكبرى فأولا
بمنع كون عاقل البسيط محلا لصورته اما مستندا بأن العلم والتعقل ليس
بحصول صورة المعلوم في العاقل أو مستندا بأن حصول الصورة في العاقل
ليس عبارة عن حلولها فيه وسيأتي الكلام في ذلك عن قريب مفصلا
وثانيا بأننا لانسلم أن محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان جسما أو
جسمانيا منقسما لجواز أن يكون جوهرافردا كما هو مذهب ابن الراوندي
وأنت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه وثالثا بأننا لانسلم أن محل صورة
البسيط لو كان جسما أو جسمانيا كان منقسما لجواز أن تكون النفس جسما
مركبا من الجواهر الافراد ويكون محل صورة البسيط منه جزءا منه
غير منقسم أعني جوهرافردا أو عرضا فيه غير منقسم كالنقطة وهذا المنع
أيضا صريح البطلان ورابعا بأننا لانسلم أن انقسام المحل يوجب انقسام الحال
فان النقطة حالة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ولا يلزم هناك
من انقسام المحل انقسام الحال والجواب أن حلول الاطراف في عمالها حلول
طريائي لا يستلزم أن ينقسم ما يحل بهذا الحلول في محل بانقسام محله وحلول
الصور المعقولة في النفس ليس طريائيا وخامسا بمنع استلزام انقسام المحل انقسام
الحال مستندا بأن الاضافة كالاوجة وكذا الوحدة والوجود حالة في الجسم ولا
تنقسم بانقسامه وأجيب بالفرق بين حلول شيء في محل منقسم من حيث
ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام فيلزم من انقسام المحل انقسام ما حل فيه

بهذا النحو وبين حلول شيء في محل منقسم لامن حيث ذاته المنقسمة بل
من حيثية أخرى فان المنقسم سواء كان منقسما بالذات أو منقسما بالعرض
لا يلزم أن يكون منقسما بجميع الحثيات والاعتبارات فلا يلزم في هذا
النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام ماحل فيه وحلول الاضافات
في محالها انما هو لقياسها الى مضايقاتها لافي ذواتها من حيث هي هي فهو
من النحو الثاني بخلاف حلول المعقولات في النفس فانها حالة فيها من حيث
ذاتها من حيث هي هي وأما الوحدة والوجود وأمثالها فهي مجردة في
المجردات ومادية في الماديات فهي تنقسم بانقسام محالها بخلاف المعقولات
الحالة في النفس فانها غير قابلة للانقسام أصلا وسادسا بأننا لانسلم
انه يلزم من انقسام صورة البسيط الحالة في النفس انقسام البسيط اذ لا يجب
ان تكون صورة الشيء مطابقة له في البساطة والتركيب فيجوز ان يكون
للبيسط صورتان عقليتان أو أكثر وهذا المنع في غاية السقوط اذ من
المحال انقسام صورة البسيط أي ما ليس له جزء مقداري الى الاجزاء المقدارية
ولا كلام في جواز انحلالها الى أجزاء غير مقدارية وسابغا باننا لانسلم ان
البسيط لا يكون قابلا للانقسام لجواز ان يكون بسيطا بالقول منقسما بالقوة
وهذا المنع في غاية السخافة اذ المنع بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية
فلا يمكن ان يكون منقسما بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثامنا باننا لانسلم
مطابقة صورة البسيط له في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود
الخارجي لامن لوازم الماهية حتى يلزم من تطابقهما في الماهية تطابقهما في
الانقسام وعدمه وهذا المنع أيضا في غاية السخافة اذ لا ريب في ان من
الصور المعقولة ما لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية سواء كانت مطابقة

لذى الصور بالماهية أو لا وسواء كانت مطابقة له في عدم قبول الانقسام أولا
وسواء كان الانقسام من لوازم الوجود الخارجى أو لوازم الماهية فان عدم
قبول صورة معقولة آية صورة كانت للانقسام المقداري يكفى للمستدل ولا
حاجة الى هذه الزيادات الملتاة وتاسعا باننا لانسلم ان كل مادى منقسم فان
النقطة مادي غير منقسم فيجوز ان تكون النفس كذلك وهذا أيضا في غاية
السخافة فانه تجوز لكون النفس جوهرًا فردا وأورد على الدليل أيضا بانه
مقبول عليهم بان يقال النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المحررات بمنقسم
اما الصغرى فلان النفس تعقل الماهيات المركبة التي هي منقسمة وانقسام الحال
يستلزم انقسام المحل واما الكبرى فظاهرة والجواب ان انقسام الحال الى
الاجزاء المقدارية يستلزم انقسام المحل الى الاجزاء المقدارية والماهيات المركبة
التي تعقلها النفس ليست منقسمة الى الاجزاء المقدارية وانما هي منقسمة
الى أجزاء الماهية وانقسام الحال الى الاجزاء التير المقدارية لا يستلزم
انقسام المحل الى الاجزاء التير المقدارية وبالعكس ولعلك قد دريت بما
وعيت أن الدليل انما يتوجه عليه المنع الاول من المنوع الموردة على الكبرى
أو أن المنوع الآخر ساقطة سخيقة فليست في حال المنع الاول فان استند
بأن التمثل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل وانه اضافة بين العاقل
والمعقول فجوابه انه قد تحقق في موضعه بالبرهان انه لا بد في التمثل من
حصول صورة المعقول في العاقل وأنه ليس عبارة عن مجرد اضافة بين
العاقل والمعقول وان استند بأن حصول صورة المعقول في العاقل ليس
عبارة عن الحلول فسيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله العزيز عن قريب وأظنك
قد قطعت بما تلونا عليك ان ماقرر به بعضهم هذا الدليل من أن النفس

تمقل الوجود وهو بسيط وكل ما تمقله مجرد لا يرد عليه منع بساطة
الوجود بتجويز أن يكون له أجزاء عقلية لأن المراد ببساطته أنه ليس له
أجزاء مقدارية ولا يجوز عاقل أن يكون له أجزاء مقدارية وأما منع
الكبرى بالوجوه المذكورة فقد عرفت حاله الدليل الثاني على تجرد النفس
أنها تمقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها فتكون الصور الكلية حالة
فيها فيجب أن تكون النفس التي هي محلها مجردة والالم تكن الصور الكلية
الحالة فيها مجردة وأورد عليه أولاً بأننا لانسلم أن تمقل النفس الكليات
يستتزم حصول صورها فيها فإن التمقل إضافة بين العاقل والمقول والجواب
أنه قد ثبت أن التمقل لا بد فيه من حصول صورة المقول في العاقل وإن
كونه مجرد إضافة باطل وثانياً بأنه يجوز أن يكون التمقل بأن ترسم
الصور الكلية في مجرد غير النفس فتلاحظها النفس من هناك كما أنها تلاحظ
صور الجزئيات المادية المرسمة في الحواس من دون ارتسامها فيها
والجواب أنه قد تحقق في محله أنه لا بد من حصول صور الكليات في
النفس على أن القول بأن النفس تلاحظ الصور الكلية المرسمة في مجرد
غير النفس إنما يستقيم على تقدير تجرد النفس فإن المادى ينبغي نفسه عن
نفسه ولا حضور لذاته عند ذاته فضلاً عن أن يحضر عنده مجرد أو ما
يرسم في مجرد وسيرد عليك تحقيق القول في ذلك في العلم الأعلى أن
شاء الله تعالى (وثالثاً) بأننا لانسلم أن النفس لو لم تكن مجردة لم تكن الصور
الكلية الحالة فيها مجردة لجواز أن لا يكون حلولها فيها سرياناً فلا نسلم
أن الحال فيها له وضع ومقدار وشكل معين يكون كذلك والجواب أن
الحل إذا كان مادياً ذا وضع كان ماحل فيه مادياً ذا وضع بالعرض وإن

أسند المنع بحلول الإضافات ونحوها فأنت قد عرفت جوابه في جواب
المنع الخامس على كبرى الدليل الاول ورايما بأن الكلي وان كان مجردا
عن العوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المعين والشكل المعين واللام
يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين بالاضاع والاشكال والمقادير لكن
يجوز أن تكون صورته الحالية في النفس مقرونة بالعوارض المادية كوضع
خاص ومقدار محدود وشكل معين ولا يلزم من ذلك أن لا تكون تلك
الصورة مطابقة له تلك الصورة اذ يجوز أن تطابق الصورة ماله الصورة
مع نخالتهما في الصغر والكبر كصورة القرس المنقوشة على القص وصورة
السما المنطبعة في الحس المشترك وهذا المنع أيضا في غاية السقوط لان
صورة الكلي المقولة للنفس لو كانت مقرونة بالعوارض المادية كوضع
خاص ومقدار محدود وشكل معين لكانت النفس تدركها بما هي كذلك
كما أن النفس تدرك صورة الجزئي المادي المرتبة في الحواس المقرونة
بهذه العوارض بما هي مقرونة بها فلا يكون الكلي مدركا والواقع خلاف
ذلك كما لا يخفى على من راجع الى وجدانه على ان من الكليات ما هي
فرضية ليس لها أفراد موجودة فلا يتصور كون صور تلك الكليات
مقرونة بالعوارض المادية أصلا وان كانت الكليات ذوات أفراد موجودة
في الخارج فلا يمكن أن تكون صور تلك الكليات المقولة للنفس مقرونة
بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية
والا لم تكن مطابقة الا لشخص من أفرادها يكون ذلك الشخص
مقرونا بموارض مادية مناسبة للموارض المادية المقترنة بتلك الصور ولا
تكون مطابقة لسائر أفرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات

وصورة القرس المنقوشة على القص لا تكون مطابقة لكل فرد من أفراد
 الماهية القرسية بخلاف الصورة الكلية فانها لا بد وأن تكون مطابقة
 لكل فرد من أفرادها وكذا صورة السماء المنطبقة في الحس المشترك فانها
 لا تصلح للمطابقة للكثيرين واختلاف الصورة المنقوشة على القص أو
 المنطبقة في الحس المشترك وماله تلك الصورة بالصغر والكبر يمنع مطابقة
 الصورة لماله الصورة لان ما لا بد منه للمطابقة هو أن تكون تلك الصورة
 مقرونة بموارض مناسبة لموارض مقترنة بماله الصورة وان اختلفت الصورة
 وماله الصورة بالكبر والصغر كما نرى في مطابقة التمثال المحاكى لشخص
 فانا كلما شاهدنا في التمثال عوارض مناسبة لموارض ذلك الشخص
 حكمنا بأن هذا التمثال مطابق له وان لم نجد في ذلك التمثال عوارض
 مناسبة لموارض ذلك الشخص حكمنا بأنه ليس مطابقا سواء كان التمثال
 مخالفا له بالصغر والكبر أولا وهذا ظاهر جدا وخامسا بأننا سلمنا أن
 التعقل يكون بحصول صورة العقول في العاقل لكن لا نسلم أن حصول
 صورة العقول في العاقل عبارة عن حلولها فيه وقيامها به بل يجوز أن
 يكون حصول الصورة في العاقل من قبيل حصول الشيء في المكان أو
 الزمان من دون حلول فيه كما ذهب اليه العلامة القوشجي أو تكون
 النفس مبدعة للصور العقلية وتكون الصور العقلية قائمة بأنفسها في عالم
 آخر لاحالة في النفس كما ابتدعه بعض المتأخرين فلا يتم هذا الدليل ولا
 الدليل الأول لا يقتضيان على أن صور البسائط وصور الكليات قائمة بالنفس
 حالة فيها وان النفس محلها وهذا المنع أيضا ساقط لانا قد أبطلنا في كتبنا
 هذين الاحتمالين وحققنا أن حصول الصورة في العقل عبارة عن حلولها

فيه بوجوه منها أن حصول الصورة في العقل لو لم يكن عبارة عن حلولها فيه ولم تكن الصور الحاصلة في النفس حالة فيها قائمة بها بل كانت قائمة بأقسامها لزم أن تكون صور الاعراض كصورة الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء عند حصولها في العقل قائمة بأقسامها فيلزم أن تكون تلك الصورة جواهر وهو بين الاستحالة فلا محيد من ارتكاب القول بحلولها في العقل والقطرة السليمة لا تفرق بين حصول صور الاعراض في العقل وبين حصول صور الجواهر فيه فلا محيد عن القول بحلول صور الجواهر في العقل ومنها أن صور الجواهر الحاصلة في العقل إما أن تكون هي الجواهر الشخصية الموجودة في الخارج بإعيائها من دون تنابر شخصي أصلاً فهذا ظاهر البطلان إذ من الضرورات الأولية أن الواحد الشخصي لا يمكن تعدد انحاء وجوده ومع ذلك فإن الصور الجوهرية الحاصلة في النفس مجردة عن العوارض المادية بالكلية والجواهر الشخصية الموجودة في الخارج مقرونة بها والصور الحاصلة في النفس صالحة للمطابقة للكثيرين وتلك الجواهر غير صالحة لها فكيف لا يكون بينهما تنابر شخصي وإما أن تكون منافية للجواهر الشخصية الموجودة في الخارج وتكون أمثالا لها متحدة معها بحسب الماهية فإما أن تكون أعراضاً قائمة بالنفس بالفعل وإن كانت بحسب ماهياتها جواهر كالجواهر المشهورة فتكون حالة في النفس قائمة بها فيبطل انكار حلول الصور في النفس أو تكون حين حصولها في النفس قائمة بذواتها لا في محل فإما أن تكون قديمة وهذا باطل أما أولاً فلحدوث الممكنات مطلقاً وإما ثانياً فلأن النفس حادثة كجسدياً أي إن شاء الله تعالى عن قريب فكيف يتصور قسم الصور الحاصلة فيها سياعداً من نظن أن النفس مبدعة لها أو تكون حادثة فيلزم حدوث جواهر لا تكاد تنتهي

بلا سبق مادة وهو محال عندهم كما ستعرف ان شاء الله تعالى في العلم
الآلهي ومنها ان النفس تلاحظ الماهية الكلية التي أفرادها تكون مادية
من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن جميع العوارض المادية فاما ان تكون
الماهية الملحوظة بهذا اللحظ موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها
مجردة عن جميع العوارض المشخصة فيلزم وجود الماهية المجردة وهو محال
أو تكون موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مخلوطة بعوارض
غير مادية فيكون ذلك قولاً بما ذهب اليه بعض الاقدمين من انه يوجد
لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد مجرد لا يتغير ولا يتبدل فيبطل بما
أبطل به ذلك القول في مظانه ومنها ان حقيقة مقولة الجوهر اذا حصلت
في النفس فاما ان تكون حالة في النفس عرضاً فيها فيبطل انكار حلول الصورة
في النفس او تكون قائمة بذاتها غير حالة في شيء فاما ان تكون متشخصة بتشخص
فيلزم ان يصير الجنس العالي شخصاً من دون ان يقوم ويتنوع بفصل وهو صريح
البطلان وخلاف المقرر عندهم أولاً تكون متشخصة اصلاً فيلزم وجود
الجنس العالي بدون التشخص مع ان الوجود والتشخص متساوقان ومنها ان
النفس اذا تعقلت ماهية الجوهر المجرد فاما ان تكون ماهية الجوهر المجرد
الحاصلة في النفس حالة فيها فيبطل انكار حلول الصورة في النفس أو تكون قائمة
بذاتها لا حالة في النفس فيكون لماهية النفس المجرد فردان قائمان بذاتهما احدهما
الموجود في الخارج وانيهما الحاصل في النفس بل افراد كثيرة قائمة بذاتها حاصلة
في النفوس الكثيرة مع انه قد تحقق عندهم ان ماهية الجوهر المجرد تنحصر
في فرد واحد وانها يتمتع تعدد افرادها وهذا الوجه الاخير مأخوذ من
كلام الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء ولعل لا يبطال هذين المذهبين

وجوها أخر وفيما علمناك كناية قد تحقق ان الصورة المعقولة للنفس حالة فيها وهي مجردة عن المادة وعوارضها غير قابلة للقسمه المقدارية فيكون محلها أعنى النفس مجردا غير قابل للقسمه المقدارية لانها لو كانت مادية كان ما حل فيها ماديا ولو كانت قابلة للقسمه المقدارية كان ما حل فيها قابلا لها واللازم أعنى كون الصور الكلية المجردة النسيير القابلة للقسمه المقدارية مادية قابلة للقسمه المقدارية باطل فاللزوم مثله ثبت تجرد النفس واستبان تمام الدليلين وتحقق أن صور الجزئيات المادية لا اقترانها بالموارض المادية لا ترسم في ذات النفس بل في آلاتها (الدليل الثالث) أن النفس لو لم تكن مجردة بل منطبعة في جسم كانت تألمة للجسم في الضعف والكلال واللازم باطل فان الانسان بعد الاربعين أعنى في سن الانحطاط تزداد قوته العاقلة في التعقل وتأخذ آلاته البدنية في الضعف والانحطاط فازداد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل بقوة مجردة لا بآلة بدنية واعترض عليه أولا بالمارضة أن الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يكون خرفا فينتقص بل يبطل تعقله بضعف الآلات البدنية واختلالها فتكون القوة العاقلة جسمانية وبجواب بأن ما يمرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس بضعف قوة العاقلة بضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة في تدبير البدن المشرف تركيه على الانحلال المشفى على حفرة السقوط والاضطلال فهذا الاستغراق مانع عن التوجه الى المعقولات فاختلال التعقل عند اختلال الآلات البدنية لا يدل على كون القوة العاقلة جسمانية وازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل ليس بآلة جسمانية وثانيا بأنه يجوز أن تضعف القوة العاقلة بضعف البدن

ويكون ما يرى من ازدياد ثقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عندها وبسبب التمرن والاعتقاد فان جودة القوة العاطلية في الجسمانيات أيضا يكون بسبب التمرن والتعود والمزاولة فان المشايخ المتمرنين المدمنين على فعل من الافعال الجسمانية يتدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء الذين لم يمارسوا ولم يتمرنوا وفي آخر من الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبق للتمرن والاعتقاد أثر يعتمد به فتمرض الخرافة وثالثا بأنه من الجائز أن يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة ويكون هذا هو السبب في ازدياد الثقل في سن الكهولة ولعل الوجه في ذلك ان في الصبا ضعفا يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجه الى المعقولات وفي الشباب نوازع شهوانية تموقها عن الثقل وفي الهرم ضعفا لا يتلافى وسقما لا ينافى فسن الكهولة هو المتين للترقي والازدياد في الثقل (الدليل الرابع) أن القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها سيما الافاعيل القوية الشاقة بشهادة التجربة والقياس أما التجربة فظاهرة بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز عنه عن فعلها فان الباصرة بمد النظر والتحديد في قرص الشمس لا تدرك النور الضيف والسامة بمد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضيف والشامة بمد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضيفة واللامسة بمد لمس الحر الشديد لا تحس بالحر الضيف والقائمة بمد ذوق المرارة الشديدة لا تحس بالمرارة الضيفة فالقوة الجسمانية تفر بالوهن والكلال بل تبطل بالاضمحلال عند تكرار الافعال وأما القياس فلأن صدور أفاعيل القوى الجسمانية عنها انما يكون

بأفعال موضوعاتها الحاملة لها عن مدركاتها كأفعال محل الباصرة عن البصرات
 وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبايع وطبايع العناصر قاوم
 ما يشعل ويؤثر فيها والتقاوم يورث الوهن في المتقاومين فلا عالة يمرض
 الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الأفعال بخلاف القوة العاقلة فإنها
 قد تقوى بتوارد الأفكار على زيادة التعقل والادراك فتكرار أفعالها
 لا يؤدي إلى وهنها وكلالها فليست القوة العاقلة قوة جسمية فتحقق أنها
 مجردة وهو المطلوب وأورد عليه أنه يجوز أن تكون القوى الجسمية
 التي يمرض لها الكلال بتكرار الأفعال مخالفة للحقيقة للقوة العاقلة مع
 كونها أيضا جسمية ويجوز أن يكون عروض الوهن والكلال بتكرار
 الأفعال من خواص تلك القوى دون هذه ويجوز أن لا يكون صدر أفعال
 القوة العاقلة مع كونها جسمية عنها بأفعال موضوعها وإن تكون القوة
 العاقلة مع كونها جسمية متعلقة بمضو لا يمرضه الاختلال أو يترأخى
 اختلاله (الخامس) أن ادراكات القوى الجسمية إنما تصدر عنها إذا تحققت
 علاقة وضعية بين خواصلها وبين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة فإنها تدرك
 ما هو مقدس عن العلاقة الوضعية كالحجرات فلا تكون جسمية ولعل
 المناظر المسكبة يمنع الكلية القائلة بأن كل قوة جسمية إنما تدرك ماله
 علاقة وضعية بالنسبة إلى حاملها (السادس) أن القوى الجسمية لا تنتقل
 بالحركة الفكرية من ادراك إلى آخر ولا يؤدي ادراك من ادراكاتها
 إلى ادراك آخر بالأعداد فلا يكتسب ادراك جسماني بادرارك جسماني
 بخلاف القوة العاقلة فإنها تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك إلى ادراك
 وتكتسب علما من علم فهي ليست جسمية

ولعل الخضم يمنع الكلية (السابع) ان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكها
 ولا شيء من القوى الجسمية كذلك فانها لا تدرك ذواتها وآلاتها ولا
 ادراكاتها بالضرورة فالنفس ليست قوة جسمية ولعل الخضم لا يسلم
 الكلية (الثامن) انه لو كانت النفس جوهرًا ساريًا في جسم أو عرضًا حالاً فيه
 لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن أو بعض أعضائه
 كالقلب والدماغ دائماً أو غير واقع أصلاً وللأزم باطل لان البدن وأعضائه
 تعقل تارة ولا تعقل أخرى بشهادة الوجدان اما الملازمة فلانه امان ان يكون
 في تعقل النفس لذلك الجسم حضوره بنفسه عندها أولاً لا يمكن بل يحتاج
 تعقلها اياه الى تمثل صورته عندها كما في تعقلها لساير الاشياء المتعاقبة عنها فلي
 الاول يكون ادراكها لذلك الجسم دائماً كادراكها لنفسها وصفاتها الحاضرة
 عندها وعلى الثاني يكون ادراكها لذلك الجسم بحصول صورته لها واذ الفروض
 ان النفس حاصلة في ذلك الجسم يلزم من حصول صورته فيها حصول تلك
 الصورة في ذلك الجسم فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد
 أعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس
 الحاصلة في ذلك الجسم وللأزم محال لان ذلك اجتماع المثليين في محل واحد
 وهذا الوجه في غاية السخافة أما أولاً فلانه يجوز ان لا يكون حضور ذلك
 الجسم بنفسه عند النفس في تعقلها اياه ولا يتوقف أيضاً على حصول صورته
 في النفس بل على شرط آخر كتوجه النفس واما ثانياً فلانه لا تماثل بين
 الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس لان
 الاولى موجودة بوجود أصلي والثانية بوجود ظلي ولو سلم تماثلها فلاضير
 في اجتماعهما اذا المستمع من اجتماع المثليين ما يرتفع فيه الامتياز بينهما وهما

بأن حلول الاول في المادة بلا واسطة والثانية فيها بواسطة وكون الاول ناعته للمادة والثانية ناعته لما حل فيها والاولى موجودة أصلية والثانية موجودة ظلية واما ثالثا فلانه لو تم هذا الدليل لزم أن تكون النفس اما عالمة بصفاتها دائما أو غير عالمة بشيء منها لانه اما أن يكنى لم النفس بما حضورها بنفسها عندها فيلزم الاول أو لا يكنى بل يحتاج تمقلها اياها الى تمثل صورها فيها فيلزم من حصول صورها فيها اجتماع المثليين واللازم باطل فأذن النفس تدرك صفاتها لادائها وما يجاب به عن هذا من أن النفس تدرك صفاتها الحقيقية دائما فلا يتخلف فيها الحكم ولا تدرك صفاتها التي تلزمها بالمقياس الى شيء آخر كصفاتها السلبية والاختيارية لتوقفها على شرط المقايسة وعدم كفاية حضورها عندها في العلم بها ليس بشيء ما لا يدوم على النفس بكثير من صفاتها الحقيقية أيضا وأيضا تجوز توقف العلم على شرط آخر فادح في أصل الدليل كما عرفت وأيضا لا ريب في أن النفس لا يعلم اكتهان صفاتها الحقيقية وحقائقها الا بارتسام صورها فيها فللناقص أن يقول اما أن يكنى حضور صفاتها بنفسها عندها في انكشاف حقائقها لها فيلزم دوام علم النفس بحقائق صفاتها الحقيقية مع أن اللازم باطل قطعا اذ العلم بحقائقها انما يحصل للنفس بعد انظار غائرة أو لا يكنى بل يجب في انكشافها عند النفس ارتسام صورها فيها فيلزم اجتماع تلك الصور التي هي أفراد لتلك الحقائق وأمثال تلك الصفات مع تلك الصفات في النفس فيلزم اجتماع المثليين فان اعتذر بتميز المثليين لكون أحدهما موجودا أصليا والآخر موجودا ظليا وعدم امتناع اجتماع المثليين المتمازين اعتذر بمثله فيما نحن فيه واما رابعا فلأن الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجز فلها لو لم تكن مجردة فلما أن يكنى

في علم تلك النفوس بأجسامها حضور تلك الاجسام بأنفسها عند تلك
الاجسام بأنفسها عند تلك النفوس فتكون تلك النفوس عالمة بها دائماً
ولا يتجاسر على التزامه أولاً يكفي بل يحتاج في ادراكها الى ارتسام
صور تلك النفوس فيلزم اجتماع المثليين فان اعتذر بأن تلك النفوس غير حالة
في تلك الاجسام حتى يلزم من حلول صور تلك الاجسام في تلك النفوس
حلول تلك الصور في مواد تلك الاجسام مع حلول الصور المستمرة التي هي
أمثال تلك الصور في تلك المواد بل تلك النفوس أجسام لطيفة مداخلة في
أجزاء أبدان الحيوان اعتذر بمثل ذلك فيما نحن فيه واما خامساً فلأن محل الصورة
المستمرة للجسم هو مادة ذلك الجسم ومحل الصورة المرسمة في النفس هو ذات
النفس الحالية في نفس ذلك الجسم فلا يلزم اجتماع المثليين في محل واحد
وهو البحث الرابع في أن النفس الناطقة هل هي حادثة أو قديمة تختلف
فيه فذهب القدماء الى أنها قديمة وذهب ارسطو وأتباعه الى أنها حادثة بمحدث
البدن وذهب المتكلمون أيضاً الى حدوثها لكنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم
بحدوثها قبل حدوث البدن ولم يعضم بحدوثها بعد حدوثه استدلل القائلون بقدمها
تارة بأنها لو كانت حادثة كانت مسبوقة بالمادة كما تحقق في الفلسفة الأولى من
أن كل حادث مسبوق بالمادة فلا تكون مجردة مع انها قد ثبت تجريدها
والجواب انها حادثة مسبوقة بالمادة التي هي متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف
ولا يلزم من ذلك ان لا تكون مجردة في نفسها وما تحقق في الفلسفة الاولى
انما هو مسبوقية كل حادث بمادة هي جزءه أو محل محتاج اليه أو موضوع له
أو متعلق له نحو تعلق وتارة بأنها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل
لما سيأتي وجه الزعم ان كل حادث فاسد قابل للمدم ولو لم يكن قابلاً للمدم لم

يكن حادثا فلو كانت النفس حادثة كانت قابلة لعدم فلا تكون أبدية والجواب
أن كون كل حادث قابلا لمطلق عدم مسلم وكونه قابلا لعدم الطاريء غير
ضروري فلا يلزم من حدوثها قبولها لعدم الطاريء حتى لا تكون أبدية
وتارة بأنها لو كانت حادثة بحدوث البدن كانت النفوس غير متناهية لعدم
تناهي الابدان وحدوث نفس مع كل بدن واللازم باطل لجريان براهين
ابطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية الباقية محتمة بعد خراب الابدان
والجواب من عند المتكلمين منع لانه لا تنهي الابدان لحدوث العلم وانقطاع
التوالد والتناسل باقطة الدنيا ومن عند مجوزي التناسخ منع استلزام
لانها لا تنهي الابدان لانها تنهي النفوس ومن عند المشائية منع جريان براهين
ابطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية لعدم ترتبها واشتراط الترتب
لجريان البراهين والجواب هو الاول واما الثاني فبني على تجوز باطل واما
الثالث فلا مساغ له اما أولا فترتب النفوس بترتب أزمنة حدوثها وسبق
بعضها على بعض لكون بعضها علّة معدة لحدوث البعض واجتماع جميع
النفوس المترتبة في وعاء الدهر واما ثانيا فلكونها مروضنة الاعداد المترتبة
وقد حققنا في غير هذا الكتاب ان برهان التطبيق وغيره من البراهين
ناهضة على ابطال لانها المجرّدات أيضا فلو كانت أو غيرها واستدل
أصحاب ارسطو بان النفوس الناطقة لو كانت قديمة فاما ان تكون قبل حدوث
الابدان واحدة أو كثيرة وعلى الاول فاما ان تتكرر عند التعلق بالابدان أولا
والثاني بدهي البطالان لان أفراد الانسان متكررة متعددة متصفة بصفات
نفسانية متضادة كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاء والبخل ومن
الحال اتصاف نفس واحدة بالتضادات والاول أيضا باطل ضرورة استحالة

انقسام المجرد الى الاجزاء والاباض وعلى الثاني لا بد وان يمتاز كل من
النفوس عن الاخرى اذ لا معنى للتكثر والتمدد بدون التمايز فامتياز كل
واحدة عن الاخرى اما بالماهية اولو زامها وهو محال لان النفوس الانسانية
متحدة بالماهية على ماسياتي فتكون كلها متفقة في الماهية ولو ازماها فلا تكون
الماهية ولو ازماها مابه الامتياز بينها أو بموارضها وهو أيضا باطل اذ عروض
الموارض انما يكون لاجل المادة والنفس مجردة لامادة لها قبل حدوث
البدن فتتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلا تكون قديمة بل حادثة بمحدوثه
وهو المطلوب واعترض عليه بوجوده الاول انا نختار لها كانت واحدة قبل
حدوث الابدان ثم تكثرت ولا نسلم ان كل واحد قابل للانقسام مادي وان
انقسام المجرد مستحيل وهذا الاعتراض في غاية السقوط لان تكثر الواحد
الشخصي وانقسامه انما يتصور الى الاجزاء المقدارية والخصص المتقدرة لا الى
الافراد والالم يكن ما قدر انقسامه واحدا شخصيا ولا الى أجزاء الماهية والا
لم يكن ذلك الواحد المفروض متعددا فلو كانت النفس في الازل واحدة شخصية
وتكثرت بعد حدوث الابدان انقسمت بأن تعلق قطعة وحصّة منها بيدن
وقطعة وحصّة أخرى منها بيدن آخر وهكذا فلا يمكن ذلك الا بان تكون
تلك النفس الواحدة الشخصية قابلة للانقسام الى قطع وحصص متقدرة
بان يكون فرد منها متعلقا بيدن وفرد آخر منها متعلقا بيدن آخر وهكذا اذ
لا تتصور الافراد للواحد الشخصى أو بأن يكون لبعض أجزاء ماهيتها متعلقا
بيدن والبعض الآخر منها متعلقا بيدن آخر وهكذا على هذا التقدير لا يكون
المتعلق بالبدن هي النفس بل اما جنسها او فصلها مثلا وهذا باطل يظهر
بطلانه بأدنى تأمل فلا محيد على هذا التقدير من لزوم كون النفس مادية قابلة

للاقسام الى أبعاض متقدرة الثاني اننا نختار أن النفوس كانت متكررة قبل
الابدان لكن لانسلم انه لا بد على هذا التقدير من مميز لكل منها عن الآخر
حتى يلزم أن يكون هو أعني المميز عارضاً من العوارض ويكون عروضة
لاجل المادة لم لا يجوز أن يكون تشخص كل منها وامتيازها عما عداها بنفسه
على ما ذهب اليه المحققون في مبحث التشخص وهذا الاعتراض عويص
وتحقيق الامر فيه موكول الى الفلسفة الاولى الثالث اننا نختار تمددها
قبل الابدان لاجل فواعلها الخارجة عنها ولانسلم تساوى نسبة الخارج اليها
جميعاً وهذا الاعتراض يرجع بالتأمل الى الثاني وما أجيب به عنه من أن
النفوس غير متناهية ومبادئها أعني العقول الفعالة وجهات تأثيراتها متناهية
فكيف يستند تمددها الى فواعلها في غاية السقوط لان من ذهب الى لا
تناهى النفوس كالمشائية لا يحيد له من القول بلا تهاهي فواعلها ضرورة
امتناع صدور الكثير عن الواحد على رأيه والتحقيق أن ابطال هذا الشق
مبنى على أصل من أصول المشائية هو أن الكثرة الشخصية في نوع واحد
انما تكون اذا كان ذلك النوع ذامدة قابلة لشخصات متعددة اما اذا لم
يكن كذلك كان ذلك النوع منحصراً في شخص واحد فان تم ذلك الاصل
تم الكلام في ابطال هذا الشق والاسقط وما قيل من انه ان أريد بالمادة
الهيولى الجسمانية فلا نسلم أن كل نوع يتكثر الافراد لا بد وأن يكون ذا
مادة بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تسدد أفراد كثير من أنواع
الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم مع انها ليست ذوات مادة بمعنى الهيولى
الجسمانية وان أريد بها المحل الشامل للجسمانيات وغيرها فانسلم لكن لا يلزم
منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكررة حالة في امور مجردة متشخصة

بتلك الحال سافط لان المراد هو التاني وتجزئكون النفس الناطقة حالة في حال باطل ضرورة انها قائمة بذواتها والا لم تكن عالمة بذواتها علي ما تحقق في مقامه واعتراض الامام علي ذلك الاصل بان تكثر افراد النوع لو كان لاجل تكثر المادة والحل لكان تكثر الحل لاجل تكثر محال آخر وتكثر هالاجل تكثر محال آخر فيتسلسل وأجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التأثير لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر بالذات وهو المادة فلا يحتاج الى قابل لتكثيره وانظاه ان الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجه وغير موجه اما الاعتراض فلان حاصل ذلك الاصل ان النوع اذا لم يكن ماديا لم يكن ان تتمدد انحاء وجوده اذ تعدد انحاء وجود نوع واحد انما يكون لاجل مواد ومحال قابلية لصور ذلك النوع أولا جل اختلاف استمدادات، ادة واحدة قابلية لذلك كتعدد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في الافلاك لاجل تعدد هبولات الافلاك وكتعداد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في العناصر لاجل اختلاف استمدادات هبولاتها وكتعدد أفراد نوع عرضي لاجل تعدد موضوعاتها واما اذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الافراد اذ تشخصاتها وتبيناتها انما تكون لاجل عوارض مفارقة لابلها من مادة قابلية حاملها فيكون ذلك النوع ماديا هذخلف ولا تعرض في هذا الاصل لمورد الاعتراض وهو أن تكثر أفراد النوع لاجل تكثر المادة حتى يتوجه عليه ان تكثر المادة حيث انه يكون لاجل تكثر مادة أخرى ويتسلسل وأما الجواب فلان تكثر المادة بنفسها غير معقول وهبولات الافلاك وان كانت متكررة بالعدد فليست افراد نوع واحد بل كل منها

نوع، منحصر في فرد وهيولى العناصر نوع واحد منحصر في فرد واحد وليست
متكثرة الافراد فالحكماء لا يقولون يكون المادة متكثرة الافراد بذواتها ولو
كانت المادة نوعا واحدا متكثرا لافراد اتجه النقص بها على أصلهم ولعل حاصل
جواب المحقق أن الشيء الذى لا يكون بذاته قابلا للانقسام وهو ما سوى المادة
يما ينقسم الى الحصص والافراد يحتاج في توزيعه وانقسامه الى حصصه وأفراده
الى مادة قابلة للتكثُر لأى للصور والاعراض الكثيرة بالذات سواء كانت حقائق
مختلفة كبرويات الافلاك فانها قابلة للصور الجسمية الكثيرة والاعراض
الكثيرة كالاشكال والمقادير بالذات أو كانت حقيقة واحدة وشخصا واحدا قابلا
بالذات للتكثُر لأى لصور كثيرة واعراض كثيرة فالنوع الواحد الذى هو
ما سوى المادة اذا تعددت أنحاء وجوده وانقسم الى الحصص فانما يمكن ذلك
اذا كان ذا مادة قابلة لتمده وانقسامه الى حصصه وأما المادة فهي قابلة
لانقسام ذلك النوع الى حصصه بالذات لا بالعرض حتى يحتاج الى قابل
بالذات والمادة ليست متكثرة الافراد حتى يحتاج الى المادة في تكثرها
وانقسامها الى أفرادها الى مادة أخرى فان كل مادة نوع واحد منحصر
فى شخص واحد هذا غاية الترجية لجواب المحقق فلا يرد عليه انه اذا جاز
فى نوع من الانواع أعني المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز فى غيره كيف
والدعوى كلية وهي أن كل نوع متكثُر الافراد يحتاج الى عمل يقبل
تشخصه وذلك لما عرفت من أن مراد المحقق بقول المادة للتكثر بالذات
ليس هو قبولها لتكثر أفرادها فافهم الرابع انما انسلم اشتراك النفوس فى
الماهية فيجوز أن يوجد فى الازل قوس كثيرة متخالفة بالحقائق تمايزة
بالماهيات فلا يكون تمايزها بالمواضع حتى يحتاج الى المادة والكلام فى

اتحاد النفوس بالماهية واختلافها فيها يأتي عن قرب ان شاء الله العزيز وما قيل من أنه لا أقل من أن يوجد تسان متفتتان في الماهية فيتم به المطلوب ساقط اذ لا دليل على ذلك بمد تسليم تحالف النفوس بالحقائق غاية الامر ان توجد نفس تشبه نفسا أخرى في الاخلاق وغيرها من الصفات ولا يلزم من ذلك اتفاقهما في الحقيقة الخامس اننا نختار أن النفوس في الأزل كثيرة متمايزة من جهة المواد التي هي الأبدان بأن كل نفس هي متعلقة ببدن متعلقه قبل ذلك البدن ببدن آخر وهكذا الى المابداية له فان قيل أن الحجة مبينة على بطلان التناسخ فلا مساع لهذا الاحتمال قلنا ابطال التناسخ موقوف على اثبات حدوث النفس فيكون بناء اثباته على ابطال التناسخ دورا واجيب عنه بأنه اذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة بل اتفاق تسعين منها في الماهية امتنع القول باستناد تشخص نفس من النفوس أو النفسين الى ماهيتها ولوازمها بل يكون تشخصهما لاجل تعلقها بالمادة التي هي البدن فلا تكون النفس قبل ذلك البدن متشخصة فلا تكون قبله موجودة فلا تكون قديمة بل حادثة بحدوث ذلك البدن وعلى هذا تكون هذه الحجة موقوفة على مقدمة هي اتفاق النفوس في الماهية فان ثبتت هذه المقدمة تمت الحجة والا سقطت (السادس) انه لو تمت هذه الحجة دلت على فناء النفوس بخراب الأبدان اذ تشخصها وتمايزها على ما زعم المستدل انما هو لاجل تعلقها بالأبدان فاذا خرب البدن زال تعلقها به فزال تشخصها فبطل وجودها وأجيب عنه بأن تمايز النفوس في بدنه فطرته انما حصل لاجل القوايل المسنة المختلفة أعني الأبدان ويلزم من تعيين كل واحد من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وهذا الشعور يبق ويستمر ولا يتوقف بقاؤه على

بقاء البدن والحاصل أن البدن إنما هو من قبيل المعدّات لحصول تشخيص النفس فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه ولا يجب لبقائها بقاء المعدّات لخلوها ولا يتوقف هذا الجواب على كون شعور النفس بذاتها حالة زائدة على ذاتها كما زعم الامام في المباحث المشرقية وهذا الجواب هو ما عناه الشيخ حيث قال على ما نقل الامام ان النفوس وان لم تكتسب شيئاً من الكمالات الا أن لكل واحد منها شعوراً بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى يعني أن النفوس لما وجدت تمايزة وقامت كل واحدة منها بذاتها وكانت عالة بذلتها لكونها ذاتاً مجردة عن المادة قائمة بذاتها لا في مادة ولم يكن الشعور الذي هو حاصل للنفس حاصلًا للنفس أخرى كانت ذوات النفوس تمايزة من دون أن تقوم بالمادة فلا يلزم من فساد المادة انتفاء تمايزها وأما ما أورد عليه الامام من أن شعور النفس بذاتها عند الحكماء هو نفس ذاتها فلو اختلفت هسان في الشعور لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يطل أصل الحقبة أيضاً فان كفى هذا التقدير في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا التقدير قبل التعلق بالابدان وليس لأحد يقول شعورها بأهسها عارض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك لان الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لذاته وادراكه لآله ذاته ليس بمشاركة من تلك الآله وهذا هو الذي جملوه حجة على استثناء النفس عن البدن ثبت أنه ليس ادراكها لذاتها بسبب البدن واذا كان كذلك فيجوز حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان ذلك انتهى في غاية السقوط أما الاول فلأن شعور النفس بهويتها الخاصة عين ذاتها أي هويتها الخاصة عند الحكماء ولا

شك أن لكل واحدة من النفوس ذاتا أي هوية خاصة بمتازة عن الهويات الخاصة الأخر التي هي ذوات النفوس الأخر فلا شك في أن كل تسعين مختلفتان في الشعور بذاتيهما ومختلفتان بذاتيهما أي بهوتيهما الخاصتين ولولا ذلك لم يحتج حدوث النفس الى التعلق بالبدن وهذا لا يطل أصل الحجة بل هذا هو مبني الحجة والذي يطل أصل الحجة هو اختلاف النفوس بالماهية النوعية والشيخ لم يقل باختلاف النفوس في الماهية النوعية وذلك ظاهر وأما الثاني أعني قوله فإن كفي هذا القدر الى آخره فلأن النفس لما احتاجت في حدوثها الى مادة هي البدن فقبل التعلق بالابدان لم يكن لها ذات وهوية حتى تكون شاعرة بل انما تحققت ذوات النفوس متشخصة متميزة بتعلقها بالابدان فأدركت كل نفس ذاتها وتحققت متشخصة بتعلقها ببدن ذاتها بذاتها بلا واسطة آلة بأن قامت بذاتها مجردة لافي مادة وان كانت المادة من معدات حدوثها فاذا قامت هويات النفوس بذواتها بحدوثها باعداد المواد أعني الابدان وأدركت نفس ذاتها الخاصة الممتازة المجردة استغنت في بقائها ممتازة عن المادة لانها ليست حالة في مادة قائمة بها ولا مركبة من مادة حتى ييطل هويتها وتشخصها وامتيازها بفساد المادة ولم يكن شعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان اذ ليس لها ذات قبل التعلق بها فلا يمكن أن يحصل الامتياز بهذا القدر أي بشعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان ولا تقول إن شعورها بأشعها عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان وانما تقول إن شعور النفس عين ذاتها وان ذاتها لا يمكن أن تحدث وتوجد الا متعلقة بالبدن اذ لا يمكن أن توجد الا متشخصة ولا يمكن أن تتشخص الا من جهة التعلق بالبدن فلا يمكن

أن تشعر بذاتها قبل التعلق بالبدن ولا يلزم من ذلك أن يكون البدن آلة
لادراكها لذاتها ولا أن يكون ادراكها لذاتها بمشاركة من تلك الآلة
ولا أن يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالابدان
قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن السادس من
طبيعات الشفاء بعد ما ذكر هذه الحجة لكن لقائل أن يقول ان هذه
الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت الابدان فانها اما أن تصد ولا تقولون
به واما أن تتحد وهو عين ما نشتم به واما ان تبقى متكثرة وهي عندكم
مفارقة للمواد فكيف تكون متكثرة فتقول أما بعد مفارقة الانفس للابدان
فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي
كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها
المختلفة لاحالة فاننا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلبي شخصا مشارا اليه لا يمكنه
أن يوجد شخصا أو يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني
التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه علمتها أولم نعلم ونحن نعلم أن النفس ليست
واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة كثيرة بالاضافة لكأن عالمة
فيها كلها أوجاهة ولما خفي على زيد ما في قس صرولاً لأن الواحد المضاف
الى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الاضافة وأما الامور الموجودة له
في ذاته فلا يختلف فيها حتى اذا كان لاولاد كثيرين أب وهو شاب لم
يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل اضافة
وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك انما تكون في ذات النفس
وتدخل مع النفس في كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة وهي كثيرة
بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة كما ينشأ فلا شك أنها بأمر نشخصت

وان ذلك الامر في النفس الانسانية ليس هو الاتطباع في المادة فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر لهيأة من الهيآت وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية أوجلة منها فتخصصها بالجانب اعلم وان جهلتها وبيد ان تشخصت معرفة فلا يجوز ان تكون هي النفس الاخرى بالمدد ذاتا واحدة فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكننا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما أن يحدث لها هيأة تعدد في الافعال العقلية والاتصالات العقلية تكون على جملة متميزة عن الهيأة المناظرة لها في أخرى تميز المزاجين في الدين وان تكون الهيأة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفضل أيضا على حد ما تميز به عن نفس أخرى وانها تقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور هيأة ما فيها أيضا خاصة ليس فيها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية هيأة خاصة أيضا وتلك الهيأة تتعلق بالهيآت الخلقية أو تكون هي هي او تكون أيضا خصوصيات أخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده كما يلزم أمثالها لخاصة الانواع الجسدية فتبايز بها ما هيئت وتكون الانفس كذلك تميز بمخصصاتها عنها كانت ابدان أو لم تكن ابدان عرفنا تلك الاحوال أو لم نعرفها أو عرفنا بعضها انتهى بالقاطلة والحاصل ما ذكرنا من أن النفوس محتاج في حدوثها الى ان تشخص وتتمايز من جهة الاتصال بالابدان وبيد ان تشخص لتحتاج في بقائها من تشخص متميزة إلى إقاء الابدان لان النفس ليست حالة في الابدان ولا مركبة بل هي مجردة عن المادة متعلقة بنحو تلقا وقد يستدل على حدوث النفس بأنها لو كانت قدوة فقاما أن تكون متعلقة ببدن من الابدان وهو باطل اذ البدن الشخصي واتقال النفس في الابدان على سبيل التماسخ باطل كإسباتي أو لا تكون متعلقة ببدن ما تكون معطلة ولا معطى في الطبيعة وأورد عليه ولا يمنع ان لا معطى في الطبيعة وثانياً يجوز التماسخ وتزيف أدلة إبطاله وثالثاً يجوز أن يكون للنفس قبل تمسكها بالبدن ادراكات وكالات تشتمل لها ورواها بان رقيها لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة هذا ولعلم أن لهذا البحث تعلقا بمبحثين آخرين أحدهما البحث عن كون النفوس متحدة بالروح أو متخالفة بالروح والثاني بمبحث التماسخ فتدور المبحثين المذكورين عقيب هذا البحث فقول (المبحث الخامس) في اتحاد النفوس بالماهيأة واختلافها فيها ذهب الشيخ وغيره من المحققين إلى اتحادها بالماهيأة وذهب ابو البركات إلى اختلافها والشيخ لم يذكر على اتحادها بالماهيأة حجة وعلل الوجه في ذلك ان القطرة السليمة شاهدة بان كل أحد من أفراد نوع الانسان يعلم نفسه ويعلم ايضا ان من عنده من الأفراد الانسانية مثل له لا يجد في مبادئ الماهية كافر ادنو آخر من الحيوانات العجم ويجد الانواع الاخر من الحيوانات العجم مخالفة لنوع الانسان ومتخالفة فيما بينها بالمقومات وان كان ذلك مكابرة

